مركز دراسات الوحدة العربية

عبد الإله بلقزيز

شرق الغرب (1)

ما قبل الاستشراق

الإسلام في الفكر الدّينيّ المسيحي

عبد الإله بلقزيز

شرق الغرب (1)

ما قبل الاستشراق

الإسلام في الفكر الدّينيّ المسيحي

مركز
دراسات
الوحدة
العربية

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بلقزيز، عبد الإله

ما قبل الاستشراق: الإسلام في الفكر الديني المسيحي/ عبد الإله بلقزيز

208 ص.

بيليوغرافية: ص 199 - 202. (شرق الغرب؛ 1)

يشتمل على فهرس.

ISBN 978 - 9953 - 82 - 928 - 9

1. الاستشراق. 2. الإسلام. 3. الشرق. 4. المسيحية المشرقية. 5. المسيحية الرومانية. 6. المسيحية اللاتينية. 7. المسيحية البيزنطية. 8. النصارى. 9. الحروب الصليبية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

320.5

العنوان بالإنكليزية

Pre-Orientalism

Islam in the Christian Thought

Abdelilah Belkeziz

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة

عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

Email: info@caus.org.lb

http://www.caus.org.lb

تصميم الغلاف: يارا حيدر

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/يناير 2021

المحتويات

القسم الثّـــاني
المسيحـيّة الرّومــانيّة



إلى هشام جعيّط

مقدّمة: شرق الغرب

يتناول هذا الكتاب الجذور الفكريّة العميقة للرؤى الغربيّة الحديثة والمعاصرة للإسلام، ولعالمه الاجتماعيّ والسّياسيّ والثّقافيّ، وعلى نحوٍ خاصّ في ميدانٍ من ميادين إنتاج تلك الرُّؤى والتّعبير عنها، تعبيراً عالِمًا، هو الاستشراق. والجذور التي نَعني تضرب عميقًا في تاريخ الفكر الدّينيّ المسيحيّ، وتُفصح معطياتُها عن نفسها في نصوص اللاهوتيّين والمؤرّخين حول الإسلام؛ وهيَ تعود إلى العهد الوسيط ونهايته. والحقُّ أنّ الكثير ممّا كتبه اللاهوتيّون المسيحيّون: مشرقيّون أو لاتين، بقيَ منه غيرُ قليلٍ من الأفكار والصُّور التي أعاد بعضُ الاستشراق تدويرَها وإعادة إنتاجها. والأدْهى أنّه كلّما تدهْور مستواهُ العلميّ - كما هي حاله منذ عقود أربعة - زاد فيه الطّلب أكثر على تلك الرُّوى البائدة، واتّسع نطاقُ فُشوّ هذه ثانيّةً، في بيئة الدّراسات الغربيّة حول الإسلام والعرب، ثمّ منها إلى سائر البيئات الاجتماعيّة الأخرى.

لا نبغي القول، من وراء هذا، إنّ الاستشراق ليس أكثر من امتدادٍ للفكر اللاهوتيّ الوسيط واستئناف لطرائقه في النّظر إلى موضوعه (الإسلام وتراثه)، ولا القول إنّه يجد مقدّماته ومخزونَ معارفه في ذلك الفكر الدّينيّ المسيحيّ، بل يعنينا، في المقام الأوّل، أن نسلّط الضّوء على بعض موارد الاستشراق، وعلى ما مثّل في بعض تيّاراته واتّجاهاته ما يشبه اللاشعور المعرفيّ الثّاوي في عميق الفكر، المُطِلّ على موضوعه بين فينة وفينة. كما يعنينا - استطرادًا - التّنبيه إلى أنّ «قطيعة» الاستشراق الحديث والمعاصر مع التّراث الدّينيّ (المسيحيّ) الوسيط لم تكن نهائيّةً أو كاملة تمامًا، كما يمكن أن يتخيّل كثيرون، بل ظلّ في تضاعيف نظرته بعضٌ من آثار الماضي وبصماته تتدخّل، أشكالاً من التّدخّل، في تكييف نظرته إلى تراث الإسلام، وخاصّةً في بنائه أحكامَ القيمة عنه ومقاربته من زاوية معياريّة: أعني من زاوية نموذجٍ معياريٍّ هو منطلقُها الضّمني.

ما خلا هذه الحاجة المعرفيّة إلى إضاءة وجوه الاتّصال ومساحاته بين الفكر الدينيّ المسيحيّ الوسيط والاستشراق، ندرك - على الحقيقة - أنّ الاستشراق ميدان دراسيّ حديث له ظروفُه التي نشأ فيها، وحاجاته التي أتى يجيب عنها. لذلك أرجأنا القولَ فيه إلى جزءٍ ثان من هذا الكتاب، واكتفينا في هذا الجزء بدراسة موروثه الدّينيّ الذي نَهَل منه. ولئلاّ يُفْهم عملُنا بأنّه دراسةٌ لأصول الاستشراق، ارتأينا أن نطلق على ذلك الموروث الثقافيّ والدينيّ، النّاظر إلى الإسلام، عنوانًا مطابقًا: ما قبل الاستشراق. ولقد يُقال إنّ ما قبل معرفةٍ ما (هو) جزءٌ من تاريخها و، بالتّالي، فتاريخ ما قبل الاستشراق جزءٌ من تاريخ الاستشراق. والاستدراك هذا صحيحٌ، ولكن في الحالة التي لا يكون فيها الـ«مابعد» قد خرج، تمامًا، عن منظومة الـ«ماقبل»، وشَيَّد لنفسه منظومته الخاصّة التي لا يُفْهَم إلاّ في ضوء أواليّاتها. وليس من شكّ في أنّ في الاستشراق شيئًا من تلك الحال. غير أنّا حرِصنا على عدم الحكم على كلِّ الاستشراق ببعضه، وعلى إقامة مائزٍ بين لحظتَي الـ«ماقبل» والـ«مابعد» نظيرَ ذاك الذي يفصل، عمومًا، پاراديغمات الفكر الحديث عن پاراديغمات الفكر الوسيط.

إنّ منظومة ما قبل الاستشراق منظومةٌ دينيّة صرف، من الوجهة الإپيستيميّة، يُقرأ فيه دينٌ وتُؤَوّل تعاليمُه وتُدْرَكُ مجتمعاتُه ومؤسّساتُه السّياسيّة من داخل نظامٍ مرجعيٍّ مقابلٍ ومختلف. والهدف، دائمًا، مزدوج: الحطُّ من المقروء والازراءُ به، من وجه، وبيان تفوّق دين القارئ ومرجعيّته ونموذجيّته من وجه ثان. لذلك فالغالب على منظومة ما قبل الاستشراق التّفكيرُ المعياريّ. وقد لا تختلف منظومةُ الاستشراق في هذا إلا في أنّ معياريّة الأوّل ذاتُ طابعٍ سجاليّ يلائم الثّقافة اللاهوتيّة التي عليها مبْناه. أمّا منظومة الاستشراق فالدّين فيها ليس إلاّ عاملاً من عوامل عدّة، وهو - في الأعمّ الأغلب - ليس العامل الأطغى. إنّها منظومة فكريّة غربيّة، يشغل عامل الوعي بالانتماء إلى الغرب موقعًا مركزيًّا فيها. وهي، في الأغلب، ليست مهجوسة بالانتصار لدينٍ بعينه (=المسيحيّة) على الإسلام لأنّ أكثرها نقديّ تجاه الأديان كافّة. ومع ذلك، ليس من مبرِّر للقول بتقاطعهما وتضادّهما؛ فلقد يجد بعضُ الاستشراق ينابيعه وموارده في بعض الفكر الدّينيّ السّابق لوجوده، إمّا في صورة حضور صريح، كما في بعض نصوص المستشرقين المتديّنين أو الرّهبان، أو في شكلِ حضورٍ مضمَر.

لقد حاولنا في هذا الكتاب، قدْر المستطاع، الاختصار في القول وعدم الخوض في تفاصيلَ ربّما كان يمليها سياقُ البحث، في آنه، مخافةَ إثقاله بالنّصوص والإفادات كما بالحواشي والإحالات. كان الهدف واضحًا في الذّهن منذ الشّروع في كتابته: تحليل

الصُّور المتكوّنة في الوعي المسيحيّ الوسيط عن الإسلام، والانتباه اليقظ إلى السّياقات التّاريخيّة التي تكوّنت فيها، مع رياضة النّفس على مقاومة الانسياق وراء أحكام عامّة. لذلك ما تحدّثنا عن «صورة الإسلام» في ذلك الوعي، بل عن صُوَر له فيه؛ متباينة ومتفاوتة في درجات الموضوعيّة كما في شحنتها الكيديّة أو السّجاليّة. لذلك قصدنا أن ننظر إلى الوعي الدّينيّ المسيحيّ في خريطته الإجماليّة شرقًا وغربًا، ولم نلجأ إلى انتقائيّة ننتخب فيها مسيحيّةً بعينِها دون أخرى، فنبني على تحليل تمثّلاتها استنتاجات نعمّمها على سائر المسيحيّات. ويَرُدّ هذا إلى علمنا بتفاوُت صلات كلّ مسيحيّة بالإسلام، وبعلاقة اختلاف رؤاها إلى الإسلام بما بينها والإسلام من مشترَكاتٍ أو تمايُزات في لاهوتها ومسيحلوجيّتها.

بقيَ أن نشير إلى أنّ الاستنتاجات التي بنيناها عن الرّؤى والتّمثّلات المسيحيّة للإسلام لن تختلف، كثيرًا، عن تلك التي يمكن أن يصل إليها تحليلٌ نظيرٌ للرّؤى والتمثّلات الإسلاميّة للمسيحيّة؛ إذ لم تكن الصّور النّمطيّة التي تكوّنت عن المسيحيّة والمسيحيّين، في الوعي الإسلاميّ، لتختلف عن نظيرتها في الوعي المسيحيّ. وهو أمرٌ مفهوم بالنّظر إلى الإپيستيميّ الدينيّ الحاكم للوعيَيْن.

عبد الإله بلقزيز

الرباط، 9 آب/أغسطس 2020

مدخل

- 1 -

تُعلِّمنا تجارب التّاريخ أنّ أبناء كلِّ مدنيّةٍ يحملون الاعتقاد أنّ مدنيَّتهم تتفوّق على غيرها من المدنيَّات السّابقة أو المعاصرة لها. هذا هو عينُه الشّعورُ العامّ الذي يتملّك معتنقي أيِّ دينٍ من الأديان، بمن فيهم مَن يعتنقون الأديان التّوحيديّة ويشتركون في الأصول الإبراهيميّة. والاعتقاد والشّعور ذيناك طبيعيّان لأنّهما يَنْبَعان من الأنا الجَمْعيّة، ومن نظرتها إلى نفسها بوصفها المصدر الذي لا مصدر غيرهُ لأيِّ معيار تُوزَن به الأشياء وتتراتب في القيمة والأهميّة. والنّظرةُ التي من هذا الجنس هي، حكمًا، نظرة متمركزة على الذّات (أو مركزيّة ذاتيّة)، تُدرِك فيها الذّاتُ هذه بحسبانها مستودع الحقائق والقيم، وتُقْرأ فيها الذّوات الأخرى (المدنيّات والدّيانات) تبَعًا لمعيار قربها، أو بُعدها، من تلك الحقائق والقيم فيُحْكَم عليها، بالتّبعة، على ذلك المقتضى. ولا تَعْري جماعةٌ اجتماعيّةٌ ودينيّة وثقافيّة من هذا الشّعور بالتّمركزُ الذّاتيّ حتى وإنْ هي أصَابَها في تطوُّرها الكَبْوُ الشّديد، وتَعَطّلت فيها فاعليّةُ العطاء والإبداع، ودخَلَتْ في أدوارٍ من الانحطاط والتكلُّس، بل حتى وإنْ هي انكسرتْ أمام المتغلِّب وأُجْبِرت على الخضوع لسلطانه.

من البيّن، إذن، أنّ الشّعور بالتّفوُّق وما يرافقه من منازعٍ من قبيل النّظر إلى الآخر نظرةً دونيّة، وتخطئته في اعتقاداته وقيَمِه ليس سمةً خاصةً، وعلى نحوٍ حصْريّ، بالمجتمعات المنتمية إلى المدنيّات المسيطرة والغالبة، بل هو يصيب حتّى تلك التي لم يَبْقَ لها ما تَعْتَدّ به سوى مدنيّاتها الماضية وأمجادها الغابرة. على أنّ فارقًا، هنا، ينبغي أن نلْحظه ولا نُسيءَ إدراكَهُ؛ حين يشعُر مَن يشعُر بتفوُّق مدنيّته، وهي في حال غَلَبَة، يتلازم شعورهُ هذا مع مَيْلٍ صريحٍ إلى احتقار الآخر، غيرِ المنتمي إليها، وإلى الإزراء بقيَمه وعدِّها مجافيَةً للحضارة.

أمّا حين يشعُر مَن يشعُر بتفوُّق قيمه ـ بعد زوال مدنيّته ـ فلا يكون شعُورُه ذاك، في حساب الواقع، أكثر من تَعْزِيةٍ للنّفس ومحاولةٍ لبعث التّوازُن فيها بعد أن اختَلّ بسلطان مدنيّةٍ أخرى. التّمركُز الذّاتيّ لدى المجتمعات الغالبة له من الموارد الماديّة والمعنويّة ما به يُعَزِّز نفسه ويأخذها إلى فكرة تفوّق النّموذج الحضاريّ الذي تنتمي إليه مجتمعاتُه. وهو لذلك فعّال، اقتحاميّ، وداعٍ باستمرار إلى التحاق المجتمعات الأخرى بنموذجه. أمّا التّمركز الذّاتيّ للمجتمعات المغلوبة فما من موردٍ له سوى الموارد الرّمزيّة، لذلك هو يبدو انكفائيًّا حتى والمعبّرون عنه يدعون غيرهم إلى مشاركتهم اعتقاداتهم الصّحيحة وقِيَمَهُم السّديدة؛ ذلك أنّهم إنّما يحملون فكرةً رمزيّة ـ وربّما متخيَّلَة ـ عن نموذجٍ حضاريّ بديل شهد على شكلٍ من التّحقُّق في التّاريخ، ولو في زمنٍ مضى، وتأميلُهم إنّما في استعادته ثانيًا.

على أنّ من يستبدّ بهم الشّعورُ بالتفوُّق الحضاريّ، ومدنيّتُهم في حالٍ من الغلبة، لا يميّزون في الآخرين ـ غير المنتمين إلى مجتمعاتهم ـ بين من هو منكفئ على نموذج مدنيّته القديم لا يبغي غيرَه بديلاً ولا يجعل له منافسًا، فيرفض الاعتراف لنموذج المدنيّة الغربيّة القائم بشرعيّة الوجود أو، على الأقلّ، بشرعيّة أداء الدور الحضاريّ بما يُمكّن مجتمعات أخرى ـ غير غربيّة ـ من الاستفادة من ثمراته ومكتسباته، و(بين) مَن هو منفتح على مدنيّة الآخر، متنهلٌ من معطياتها وقيمها، مستدخلاً إيّاها في منظومة تفكيره وسلوكه، غيرَ رافضٍ لها كمدنيّة. هؤلاء وأولئك ـ على ما بينهم من اختلاف شديد ـ هُم واحدٌ يَجْمَعُهم وصفُ «الآخَر» بالنّسبة إلى المسكون بفكرتَي التّفوُّق والمغايَرة، ونظيرُ هذه الحال نجده في الضّفّة الأخرى؛ المسكون بفكرة تفوُّق النّموذج الحضاريّ القديم ـ الذي يرزح في قيود المغلوب ـ لا يميّز في آخَرِه بين المنكفئ على نموذج مدنيّته، الرّافض لغيرها، والمنفتح على مدنيّات وثقافات وقيم أخرى. هؤلاء وأولئك، عنده، سواءٌ يجْمَعُهُم تَحَدُّدُهم بالنّسبة إليه كآخَر. ومن النّافل القول إنّ الفريقيْن معًا يشتركان في حمْل النّظرةِ **المطلقيّة** (Absolutiste) عينها إلى الآخَر؛ هذا الذي يبدو، في منظار كلٍّ منهما، **كليَّةً** مغلقة لا تناقُض يخترقها، بل ولا تَعَدُّد يغشاها!

قلنا إنّ هذه النّظرة المركزيّة الذّاتيّة متولّدة من شعورٍ طبيعيّ لدى الجماعات الإنسانيّة الوَلِع كلٌّ منها بأناهُ الجمعيّة. وهذا أشبهُ ما يكون بشعور الإنسان المفرَد تجاه غيره؛ إنّه شعور الإعزاز للذّات والاعتداد بها إلى حدود النّرجسيّة و، أحيانًا، إلى حدود الأنانيّة. غير أنّ المشكلة تبدأ حين يصير هذا الشّعورُ الطبيعيّ شعورًا غيرَ طبيعيّ، أي حالاً مَرَضيّة مأزومة يولِّد الإفصاح عنها مشكلات وأزمات؛ عند من يعبّر عنها وعند مَن يقع عليه تعبيرُ مَن

يعبّر عنها. تلك، مثلاً، هي الحالة التي يُنجب فيها التّمركز الذّاتيّ شعورًا حادًّا بكراهيّة الآخَر، والنّقم عليه والرّغبة في إلحاق الأذى به، والانتقال به من محض مشاعر إلى أفعال ماديّة. ونحن لن نستطيع أن نفهم أسباب كثيرٍ من الظّواهر السّياسيّة العدوانيّة والخطيرة، التي تجري وقائعها على مسرح العالم اليوم، مثل الحروب الظّالمة التي تُشَنّ على دولٍ ومجتمعات صغيرة من أخرى أكبر، والإرهاب الذي تمارسه جماعات متطرّفة منظّمة، على مجتمعات الآخر وعلى مجتمعاتها، من دون أن نعود بها إلى تلك اللّحظة المَرَضيّة التي يبلُغها الشّعور بالتّمركز الذّاتيّ، والتي تسوِّغ للمصابين بها إتيان أفعالٍ نكراء لا إنسانيّة.

- 2 -

في ثقافة أيّ مجتمع أو جماعة قوميّة صُوَرٌ نمطيّة عن مجتمعات أخرى غيرها تصير، بمفعول نظرتها تلك، آخَرَ لها يقابلها ويقابل المجتمع الذي تنشأ فيه وتعبِّر عنه. وأكثر الحالات التي تتولّد فيها تلك الصّور النّمطيّة وتُتبادَل هي الحالات التي تقع فيها صلات تجاذُبٍ واحتكاكٍ وتَصادُم بين مجتمعات بعينها، هي في الغالب مجاورة، وتترسّخ فيها مشاعرُ التّخاوف (= الخوف المتبادل) والاحتراس المتبادل؛ هذه التي تتولّد، في الأغلب، من خِبْرات تاريخيّة ماضية ولكن، أيضًا، من حساب مفاجآت الحاضر والمستقبل في العلاقات بينها. تتباين أنماط الصّور بتبايُن الموضوع الذي يشكّل عالَمها وتفاصيلَه؛ فتكون، تارة، صورًا نمطيّةً عن دينٍ ما ومنظومة قيمه الرّوحيّة والأخلاقيّة، المعبَّر عنها في تعاليمه؛ وتكون، تارةً أخرى، عن شعبٍ، أو أمّة، ومنظومة تفكيره وسلوكه وعاداته وقيَمه؛ كما تكون، في ثالثة، عن ثقافة مجتمعٍ وما تُضْمِرُهُ من قيم ومبادئ. والغالب على أيّ صورة نمطيّة الحطّ من الموضوع الذي تتناوله (وتلك وظيفتُها)، وتعظيمُ الذّات وبيانُ تفوّقها وتفرّدها، والتّجافي بين منظومة معارفها وقيمها ومنظومة معارف الآخر ـ المُنَمَّطَة صورتُه ـ وقيمها.

نعني بالصُّور النمطيّة جملة التمثُّلات التي تكوِّنُها جماعةٌ (اجتماعيّة، قوميّة، دينيّة، ثقافيّة...) عن جماعةٍ أخرى. والتمثُّلات هذه غالبًا ما تأتي خليطًا من معلوماتٍ تاريخيّة ـ ماضيّة أو عيانيّة ـ (مقروءَة من زاوية نظر الجماعة المتمثّلة) وتخيُّلات وتركيباتٍ ذهنيّة افتراضيّة قد تبلغ حدّ الأسطَرة. والهدف منها ليس تكوين معرفةٍ بالجماعة المُتَمثَّلة؛ بعقائدها، وتفكيرها وأنماط حياتها وعاداتها وقيمها...، بقدر ما هو بيان دونيّة نظامها مقارنةً بنظام مَن يتمثّلها. وحتّى حينما ينصرف هدف تمثُّل الجماعة تلك إلى معرفتها، فإنّ المتحصّل من تلك المعرفة لا يخلو، في الغالب، من تأثيرات ـ أحيانًا غير موعًى بها ـ

للتّخيّلات الأسطوريّة والتّشويهات التي تُداخِل عمليّة التّمثُّل وتدخُل في تشكيل آلياتها. وعلى ذلك فإنّ كلَّ صورة نمطيّة يكوِّنُها وعيٌ مَا هي، حكمًا، إيديولوجيّة وتنتمي إلى منظومة التمثُّلات الإيديولوجيّة للعالم والأشياء، حتّى وإنْ هي جُهّزت بأدوات «معرفيّة» لتحسينها وتلميع تقاسيمها.

ويُطلِعنا تاريخ التمثّلات المتبادلة بين الشّعوب أو الثّقافات على حقيقة ثمينة، في مجال فهم الظّاهرة، هي أنّ أكثر الصّور النمطيّة قدرة على إنفاذ مفعوليّتها، في الوسط الذي يتداولُها، هي تلك التي تكون موروثة ومنحدرة من أزمنة ماضية؛ فهذه في النّفوس يكون مفعولُها أشدّ، لأنّها مألوفة أو لأنّ مادّتَها موجودة سلفًا ومعروفة لدى الجمهور بدرجات متفاوتة. تصبح الصُّوَر التي من هذا الجنس جزءًا من المتخيّل الجمْعيّ ومن اللاوعي (أو اللامُوعى به) و، بالتالي، يغدو من اليسير جدًّا استعادتُها عند الضّرورة، واللواذ بها كلّما دعت الحاجة إلى ذلك. والموروث منها خليط من تمثُّلات «عالِمة» تنتجُها النّخب (من لاهوتيّين ومؤرّخين ورحّالة ودبلوماسيّين كتّاب...) ومن تمثُّلات عاميّة ينتجُها الجمهور (القصص الشعبيّ، الأغاني، روايات الجنود والتّجار...). ومع الفارق بينهما في الحبكة والقرب والبعد من التّخييل الأسطوريّ، فهي سواء في مضمونها الذي يزيّف الواقع الذي يتمثّله، أو يُظهِرُ السَّيِّءَ منه ويحْجُب الباقي.

وكما تنهض الذّاكرةُ الجمْعيّة بدور رئيس في تخزين الصُّوَر النّمطيّة وحِفْظها من النّسيان والتبدُّد و، بالتالي، نقلها من جيلٍ إلى جيل وبعث الحياة متجدِّدةً فيها، كذلك ينهض التّشهير والتّحريض في الحاضر بالدّور الكبير في استثارتها وإهجاس الوعي الجمْعيّ بها، كلّما كان الغرض تجييش الجمهور ضدّ عدوٍّ أو خصم. وليس شرطًا أن يُفصح التّشهيرُ ذاك عن نفسه في صورة تشهيرٍ سياسيّ، أو حملة إعلاميّة مركّزة، أو تحريضٍ دينيّ مباشر...، بل قد يركب صهوةَ الثّقافة والمعرفة والأدب والفنّ. هكذا نشأ في التّاريخ مجال من «العلوم» والمعارف خاصٌّ بالآخر/الآخرين (الاستشراق، مثلاً، الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا والتّاريخ والتّاريخ المُقارن...)، مثلما انخرطت الآداب (الرّواية، المسرح...) والفنّ (الموسيقا، والفنّ التشكيليّ، والتصوير، والكاريكاتور...) في معترك النّقر على أوتار الحساسيّات من طريق تقديم مساهمتها في ذلك التّحريض و، بالتّالي، في تغذية مفعول الصُّوَر النّمطيّة.

على أنّ الفارق يظلّ كبيرًا بين المجتمعات، كما بين الثّقافات، على صعيد القدرة على صناعة الصُّوَر النّمطيّة، وتغذيتها وإعادة إنتاجها، وعلى إحراز نجاحٍ أبعد في مضمار تمكين تداوُليّتها من الانتشار في مدًى أوسع. وهو فارقٌ يَرُدُّ إلى التّفاوت بينها في الموارد

والإمكانيّات المستخدَمة لهذا الغرض. في وسع مجتمعات بعينها، متفوّقة في الموارد المادية، أن توسّع مدى تأثير صورها النّمطيّة خارج حدودها الجغرافيّة والثّقافيّة واللّغويّة، بينما لا تملك أخرى مثل ذلك التّأثير إلاّ داخل حدودها. وتلك، مثلاً، هي حال الفارق بين مجتمعات الغرب والمجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

ـ 3 ـ

للصُّور النّمطيّة التي يكوّنها شعبٌ عن آخر، أو مجتمع عن آخر، تاريخٌ هو تاريخ تكوينها وإعادة إنتاجها و، بالتالي، تاريخ تداولها بين مَن يَقَع عليهم مفعولُها. وهي، في امتداد هذا التّاريخ، تتطوّر وتغتني بموارد جديدة، خاصّةً حينما تستمرّ في الزّمان، كما في النّفوس، الأسبابُ الحاصلة على تكوينها من قبيل: الحروب، أو الاحتكاكات، أو الخوف من التّهديد الخارجيّ، أو التّنافس على أدوار في الإقليم والعالم... إلخ. ومع أنّ الاعتقاد شائعٌ بإمكان نجاح المعرفة المتبادلة بين أُممٍ ومجتمعات في تبديد الكثير من الصُّوَر النّمطيّة المتبادلة بينها أو ـ على الأقلّ ـ في تصويب ما هو تشويهيّ وقدحيّ فيها وحيازة أسباب التّفاهُم أكثر، إلاّ أنّ الخبرة التّاريخيّة تفيد بعكس ذلك، وتؤكّد أنّ معرفةَ أنَا لآخَرِها، دقيقَ معرفة، لا تكفي كي تَضَع حدًّا للتّمثُّلات التّنميطيّة المتبادَلة، حتّى لا نقول إنّها كثيراً ما تعزّزُها أكثر، إنْ كانت أسبابُها وعواملُها عميقة بحيث لا ترتفع بمجرّد حصول المعرفة؛ أي إذا كانت متولّدة من اصطدام بين عالَمَيْن لا من مجرّد سوء فهم متبادل قابلٍ للتّبديد من طريقِ جَهْدٍ متبادل، من هذا العالَم ومن ذاك، لتحصيل معرفةٍ أوسع وأدقّ عن الآخر.

في وُسع تنمية المعرفة بالآخر أن تفعل فعْلها على صعيدَيْن: على صعيد تَمَايُز هذه المعرفة ـ التي تُصبِح عالِمة ـ عن أخرى شعبيّة وعامّة رثّة ومبتذلة، منتشرة في أوساط الجمهور الأعرض، ولكنّها أفْعَل من الأولى؛ ثم على صعيد تصويب المجادلات مع الخصوم من الضّفّة الأخرى، بحيث تتخطّى نطاق المهاترات وتستقيم على خطّ حوارٍ يدرك فيه كلّ طرف منطلقات آخَرِه وقيمته وعقائده. ماعدا ذلك، لا يَقْوى مثل هذه المعرفة على أن يغيّر شيئًا من سوء الصّلة إذا كان مبْنَى هذا الأخير على تناقضٍ وجوديّ بين قواه، خاصّةً حين تُداخِلُ الصّلةَ هذه حروبٌ ومنازعات واحتلالات. هكذا لا تعود الصُّوَر النّمطيّة نتيجة سوء فهمٍ متبادَل، بل مصروفة لخدمة أهداف النّزاع؛ وما ذلك إلاّ لمفعوليّتها في تحريض الجمهور وتجييشه واستنفار قواهُ ضدّ العدوّ. وقلّما أفادتْنا وقائعُ التّاريخ عن مفعول المعرفة في صرْف حاكمٍ أو ملك عن فكرة حرب العدوّ، بلْه عن دفعه إلى تغيير رأيه فيه. والقليلون

ممّن تأثّروا بما أنتجتْهُ نخبُهم العالمة من معارف دقيقة عن الآخر، واستقرَّ في وعيهم بعضٌ من معطياتها، لم يقُم دليلٌ على أنّهم أصابوا أيَّ حظٍّ من النّجاح في التّخفيف من وطأة العداء المتبادَل بين مجتمعاتهم ومجتمعات الآخر. أمّا الأكثرون فكانوا عن معارف نُخَبهم في غُنْية، منصرفين إلى أوهام العامّة وتخرّصاتها لأنّ بُغْيَتَهم فيها بالذات؛ لِمَا تُمِدُّهم به من مسوِّغات لإنشاب حروبهم في أعدائهم.

والحقّ أنّ محدوديّة ما تستطيعه المعرفة العالِمة، للآخر، أن تقدّمه من إمكانٍ لتعديل تمثُّلات مجتمعٍ لمجتمعٍ آخر لا تَرُدُّ إلى كونها غيرَ مقبولة، في الأعم الأغلب، من أهل السّلطة السّياسيّة؛ هي لا تُشبع نَهَمَهم إلى الأفكار التي تُشَيْطن العدوّ وتدعو النّاس إلى الالتفاف حول سلطتها وجيشها في مواجهة خطره، بل إنّ عدم قبولها هذا (من السّلطة) غالبًا ما يأتي نتيجةً لعدم قبولها من الجمهور العامّ. وحاجة السّلطة، هنا، ماسّة كثيرًا إلى مُمالأة مشاعر النّاس، لأنّ ذلك أفضل سبيلٍ إلى استمالتهم وترسيخ الاعتقاد لديهم بأنّ القائمين على أمورهم من الحكّام ينهضون بواجبهم في حِفظ أمنهم من الأعداء، والدّفاع عن أرضهم وعقائدهم وأملاكهم. وليس يَسَع أحدًا من حكّام الأزمنة الماضية أن يحتفظ بسلطانه فيما هو يجافي، في الوقت عينِه، ما استقرّ عليه وعيُ الجمهور من عقائد موروثة، وخاصّةً حينما يوجَد مَن يَرْكب مشاعر الجمهور ذاك من منافسين له على الحكم أو من المعارضين. وحتّى مَن وافَق منهم على صدقيّةِ معارفِ نُخَبٍ بعينها، يحاذِر أن يغامر بالجَهْر بها أمام الجمهور، هذا عدا عن وجود نُخَب أخرى «عالِمة» تقول بما يقول به الجمهور، وقد تؤلّب هذا الأخير على السّلطة.

لا يمكن فهم أسباب محدوديّة تأثير المعرفة العالِمة الدّقيقة في البيئات الاجتماعيّة - خصوصًا في المجتمعات القديمة - إلاّ إن أخذنا في الحُسبان حقيقة محدوديّة التّحصيل العلميّ المتاح للنّاس في تلك العهود. لم تكن المدارس، في ذلك الإبّان، قد انتشرت وتعمّمت. كان معظمُها مدارس دينيّة مُلْحقَة بالأديرة والجوامع، وأعداد مرتاديها قليل. كمَا أنّ مصادر المعرفة بمجتمعات أخرى كانت قليلة، وأكثرُها مُلَخّصات لاهوتيّة لجدالات بين أتباع الدّيانات. ومن الطبيعيّ، في مثل هذه الحال، أن لا يكون لمثل تلك المعرفة من أثرٍ مّا إيجابيّ في نفوسٍ جيّاشة بمشاعر العداء.

ربّ قائلٍ إنّ الأمر مفهوم لأنّه يتعلّق بأزمنةٍ في الماضي لم تُتَح فيها فُرَص المعرفة وفُرص التّفاعُل بين المجتمعات والثقافات، وليست تلك حال مجتمعاتنا اليوم، وهذا صحيح؛ ولكن، أَلَم تُولَد تلك الصُّوَر النّمطيّة في تلك الأزمنة والمجتمعات بالذّات؟ ألسنا

نَرِث اليوم، في علاقات ثقافاتنا ببعضها، تلك المواريث الثّقيلة التي تتجدّد، كلّ يومٍ، أمام ناظرينا من غير أن نقْوى على تبديدها؟

- 4 -

تفيدنا معطيات تاريخ العلاقة بين الشّعوب والمجتمعات والثّقافات أنّ أشدّ أنماط التأزّم فيها (= العلاقة)، والأبْعَث على التّجافي والتّخاوُف إنّما هي تلك التي يكون الباعث عليها الاختلاف في الاعتقاد الدينيّ. ومفاعيل الاختلاف هذا تكون أنْفَذ وأقوى كلّما احتلّ الدّينيُّ مكانةً معتَبَرَةً في النّظام الاجتماعيّ والسّياسيّ، وتنزّل من العلاقات الجمْعيّة منزلةً أساسًا بوصفه واحدًا من أظهر مصادر المشروعيّة السّياسيّة. ولا يغيّر من الحقيقة هذه أنّ بعض الأديان تشترك في النّهْل من منبعٍ عَقَديّ واحد، وتعلن انتسابها إليه (كما في حالة الأديان التّوحيديّة الثّلاثة في علاقتها بمصدرها الإبراهيميّ)؛ إذِ الاشتراكُ ذاك ما مَنَعَ أيًّا منها في تقديم نفسِه بوصفه التّعبير الأمين عن صحيح الدّين وتخطئة غيره، كما لم يَمْنَع أتباعها من الدّخول في موجات من النّزاعات متلاحقة على الوجود والنّفوذ، حتّى يجوز أن يقال - على ما يُفيد المَثَل الدارج - إنّ الصّراع لا يكون إلاّ بين الإخوة.

كان مألوفًا، في الأزمنة قبل الحديثة، أن تُعَرِّف الجماعةُ الاجتماعيّةُ المتماهيّةُ مع دينٍ مّا نفسَها تعريفًا دينيًا أو مِلّيًا حتّى وإنْ هي كانت جماعةً سياسيّة. بل كثيرًا ما عرّفَتْ دولتَها بما هي ذلك الجهاز الذي تكِلُ إليه أمْرَ نشر الدّين في الآفاق، فتسخِّرُهُ لهذا الغرض وتكْسب من ربطه بالوظيفة تلك شرعيّةً مضاعفَة في نفوس الرّعايا. هكذا كان معنى «الحرب المقدّسة» في المسيحيّة الوسطى، وهكذا فُهِمَ معنى الجهاد عند كثيرٍ من الفقهاء ورجال الدّولة في الإسلام. وما إنْ يبلغ الصّدامُ بين جماعتين مِلّيَّتَيْن عتبة المواجهات العسكريّة فتُسفِر هذه عن منتصِر ومهزوم، وتتوسّع رقعةُ ذاك وتضيق رقعةُ هذا، حتّى يُنْظَر إلى الأمر وكأنّه غلبةٌ لدين على آخر، وتتهيّأ النّفوس والعزائم إمّا لتثبيت انتصارات من كَسب الحرب أو للإعداد لجولةٍ أخرى يثّأر فيها المهزوم لنفسه ودينه. ومع الزّمن، تتكرّس في الوعي الجمْعيّ للمختلفين في الدّين، المتنازعين على النّفوذ، صُوَرٌ وتمثُّلات للخصم/ الآخر؛ لعقائده، وقيمه، وأعرافه، وتقاليده. وغالبًا ما لا تكون الصُّوَرُ تلك مطابقةً أو مقاربةً للأصل، بل تُرْسَم ملامحُها وقسماتُها على النحو الذي تبدو فيه منفِّرةً ومدعاةً إلى الاستنكار، لأنّ في ذلك ما تقتضيه إرادةُ تحويل الخصم إلى عدوٍّ أو شيطان، وتحريض الأتباع ضدّه، والاستنفار وبناء الأهبة لمنازلته في أيّ حينٍ تدعو إليه الضّرورة.

تلك، هي حال العلاقات التي انتُسِجت، في العصور قبل الحديثة، بين مجتمعات الإسلام ومجتمعات المسيحيّة منذ بداية الدّعوة الإسلاميّة، في القرن السابع للميلاد، إلى سقوط آخر ممالك الأندلس وبداية مأساة العرب الموريكسيّين في القرن السادس عشر. وهي حقبةٌ شهدت على اندلاع أنواعٍ شتّى من المواجهات العسكريّة المفتوحة بين العالميْن، وتكوّنت فيها لدى كلّ جماعةٍ اعتقاديّةٍ من الجماعتين صُوَرٌ نمطيّة عن الأخرى ونظامها الاعتقاديّ والثّقافيّ والاجتماعيّ. وهي صُوَر لم تبدّدها المجادلات اللاهوتيّة التي جرت بين علماء الدّين من الضفّتين، حتى لا نقول إنّها رسّختها أكثر. واليوم، حين نلْحظ مقدار الفجوة القائم بين العرب والمسلمين والغرب، ونظرة الرّيبة والتّوجّس التي يحتفظ بها كلّ فريقٍ في مواجهة الآخر، والصُّوَر النّمطيّة المتبادلة عنهما لدى كليهما، فنحن لن نستطيع أن ندركَ ـ على التّحقيق ـ بعض أسبابها التّاريخيّة العميقة إنْ لم نُلْقِ بنظرنا على صفحات ذلك الماضي المديد من النّزاعات والسّجالات التي دارت بين الجيوش واللاهوتيّين والفقهاء من الجانبين؛ فلقد ترسّخ الكثير من معطياتها في الوعي واللاوعي حتّى باتت وكأنّها في جملة اليقينيّات المبتَدَهة، عند مَن يحملونها، مثلما بات تأثيرُها ومفعولُها نافذًا في الوجدانات وكأنّها طريّةَ الحدوث في الزّمن وليست من مواريث مئات السنين.

هذه الملاحظة ضروريّة لتبديد اعتقاد لدى كثيرين بأنّ ما يجري من وقائع سوء العلاقة بين العرب (والمسلمين) والغرب (هو) نَتاجٌ لحوادثَ معاصرة تَقْبَل المعالجة إنْ أُحْسِن تشخيصُها وأُدْرِكَت الأسباب التّي أفضت إلى استفحال أمْر نتائجها. نعم، نحن لا ننفي أنّ أزمةَ العلاقة أزمةٌ سياسيّة بالتعريف، وأنّها بِنْتُ اليوم، أو حصيلة عقود من السّياسات؛ كما لا نبغي القول إنّ نظرة الغرب إلى العرب والمسلمين، أو نظرة هؤلاء إلى الغرب نظرةٌ دينيّة لم يطرأ عليها تغيير منذ ألف عامٍ ويزيد، بل نسعى إلى بيان الأثر الخفيّ الذي يكون للمواريث، دائمًا، في تكوين الرّؤى المتبادلة لدى الجماعات الاجتماعيّة إلى بعضها البعض، ووظائفِ الموروث من الصُّوَر النّمطيّة في تيسير تجهيز المخيال الجمْعيّ بحاجته من الطّاقة للاشتغال في لحظات التّأزّم. هكذا يغدو من اليسير جدًّا، في لحظات الأزمة أو الصّدام بين مجتمعيْن تبادلا النّزاع طويلاً، تركيبُ بَطّاريّةِ المواريث ومخلّفاتها العميقة من صُوَرٍ مُنَمّطة في جهاز اشتغال السّياسة، على النّحو الذي يقع فيه توظيفُها من أجل استثارة مشاعر الخوف والكراهيّة والعداء (الرّاقدة في أعماق الوجدان والذّاكرة والمُعاد إنتاجُها باستمرار)، قصد تأدية وظائفها في التّجييش والتّحريض واستمالة الرّأي العامّ لموالاة سياساتٍ بعينها يُنْظَر إليها، حينَها، بوصفها سياسات دفاعيّة ومشروعة! قد يكون التّاريخ، في حدّ ذاته، محايدًا لكنّ المصالح تستطيع إنطاقَهُ ليقول ما تريده.

لم تولَد فكرةُ العدوّ (المسيحيّ أو المسلم) في المتخيَّل الجمْعيّ المسيحيّ والإسلاميّ الوسيط، كما في بيئة النّخب العالمة وتآليفها، من الاختلاف بين الدّيانتين في التّعاليم، خاصّةً في الشّؤون العَقَديّة الخلافيّة المتعلّقة بالتجسّد والتثليث والصّلب، كما قد يُظَنّ؛ ولا كانت أسبابُها في أنّ المسيحيّين لم يقابلوا اعتراف المسلمين؛ بنبوّة المسيح ورسالته، باعترافٍ نظير بنبوّة النبيّ العربيّ ورسالته، بل وُلِدتِ الفكرةُ تلك من اصطدام مصالح القوّة الجديدة الصّاعدة من جزيرة العرب بالإمبراطوريّة الرّومانيّة الشّرقيّة (= البيزنطيّة) التي كان تنصُّرُها قد بدأ قبل دعوة الإسلام بقرون أربعة. ولأنّ القوّة العربيّة الجديدة هذه تحوّلت إلى فاعلٍ سياسيّ وتاريخيّ، بالإسلام، فهدّدت حركةُ فتوحاتها أطرافَ الإمبراطوريّة البيزنطيّة - المنظور إليها بوصفها مسيحيّة ومقدّسة - بل، وأحيانًا، قَلْبَها فقد تَدَاخَل السّياسيُّ بالدّينيّ في النّزاع، فلم يعد نزاعًا بين عرب وبيزنطيّين بل بين مسلمين ومسيحيّين، وما لبثت صفتُه الدّينيّة أن غلبت مضمونه القوميّ، منذ ذلك الحين، على الرّغم من أنّ طَابَعَه «القوميّ»، في البدايات، هو ما يفسّر نتائجه؛ حيث إنّ سرعة عمليات الفتح ونجاحاتها، بدءًا من نهاية النّصف الأوّل من القرن السّابع للميلاد (الأوّل للهجرة)، تعود، في جانب كبير منها، إلى تسهيل المسيحيّين العرب، في البلدان المفتوحة، أمْرَها على ما تقولُه مصادرُ التّاريخ - العربيّة والبيزنطيّة - وتشهد به دراسات مستشرقين معاصرين كُثُر.

لم يكنِ الصّراع فكريًّا بين أتباع الدّينين، رغم أنّ بعضًا من وقائع ذاك الصّراع جرى في التّاريخ في شكل مجادلات كلاميّة وفقهيّة بين اللاهوتيّين المسيحيّين وعلماء الكلام والفقهاء المسلمين؛ ولو كان كذلك (مجرّد صراعٍ فكريّ)، لَهَانَ أمْرُ نتائجه ولَمّا استفحل إلى الحدود التي تتجدَّد فيها ظاهراتُه، باستمرار، وحتّى يوم النّاس هذا. كان صراعًا عسكريًّا وسياسيًّا مفتوحًا تبادل فيه الفريقان السيطرة على أراضي الآخر وعلى قسمٍ من الرّعايا. وما كان يمكن في مثل هذه الأحوال من الصّدام، وفي مناخ نتائجها الدّراميّة على الجماعتين الاعتقاديّتين، أن ينسى فريقٌ لفريق ما قام به تُجاهه، ولا أن يتردّد في أن يعزوَ إليه أسباب نكبته فيحمّله مسؤوليّة ما جرى، مبرئًا ساحتَه ومشدّدًا على أنّه كان في حالِ دفاعٍ عن النّفس. تكفينا الإشارة المقتضَبة، في هذا المعرض، إلى روايتيْن متقابلتين تجنّدان موادّ تاريخيّة لبناء صكّ اتّهام الآخَر:

تقول الرّواية الأولى (= المسيحيّة) إنّ الإسلام أوقف، بظهوره، زحف المسيحيّة في العالم الوسيط حين أصبح لها منافسًا ومزاحمًا. وتزيد بالقول إنّه ما اكتفى بالمنافسة،

فحسب، بل إنّ أتباعه اجتاحوا المسيحيّة في معاقلها: في أطراف بيزنطة وفي قلبها، ثم في أطراف أوروبا وأخرجوا سلطانَها السّياسيّ والدّينيّ من تلك الدّيار. وغالبًا ما تُساق، في المعرض هذا، وقائع تاريخيّة بعينها للدّلالة على عداء المسلمين للمسيحيّين: حركة الفتوحات الكبرى، في عهد الخليفة عمر، التي استكْمِل حلقاتُها في الحقبة الأمويّة، وكانت نتيجتُها فقدان بيزنطة لممالكها في شرق المتوسط وجنوبه وقبرص وصقلّية؛ السيطرة العربيّة على الأندلس وإقامة حكم فيها لمدة ثمانمائة عام؛ سقوط القسطنطينيّة ـ قلب الإمبراطوريّة البيزنطيّة ـ وإقامة الإمبراطوريّة العثمانيّة وتهديدها أوروبا وزحف جيوشها إلى حدود أسوار ڤيينا. ولا يُنسى، في السّياق هذا، التّذكير بفرض ضريبة الجزية على المسيحيّين في أرض الإسلام، دليلاً (افتراضيًّا) على خضوعهم لسلطة المسلمين كرعايا «دون المسلمين» حقوقًا؛ كما لا يُنْسى التّذكير بوقائع «التّضييق» على حقوقهم الدّينيّة في بناء الكنائس والأدْيِرة وتوْسعتها... إلخ.

وتقول الرّواية الثّانية (الإسلاميّة) إنّ المسيحيّين غزوا ديارهم ونكّلوا بالمسلمين في موجاتٍ من الغزو متعاقبة؛ منذ الحملات الصّليبيّة، المنطلقة في نهاية القرن الحادي عشر للميلاد، إلى سقوط غرناطة في أواخر القرن الخامس عشر. ولا تنسى الرّوايةُ هذه التّذكير بوقائع تاريخيّة مثل المذابح الجماعيّة التي نظّمها الصّليبيّون ضدّ المدنيّين المسلمين، وحمْلات التّنصير القسْريّ لهم، منذ ذلك الحين، التي بلغت مداها في إسپانيا الكاثوليكيّة، وكانت أصْرَخُها تعبيرًا عن الوحشية نكبة الموريسكيّين.

وبصرف النظر عن أنّ الرّواية الأولى تتجاهل ما أصاب المسيحيّين العرب من المسيحيّين البيزنطيّين، قبل الفتح وما بعد الفتح، وما أصابهم من المسيحيّين اللاتين (الرومانيّين) أثناء الحروب الصّليبيّة وبعد سقوط الأندلس؛ مثلما تتجاهل أنّ الإسلام لم يُكْرِه المسيحيّين على اعتناقه، وأنّ المسيحيّين في عالمه عاشوا آمنين (في العراق وسورية وفلسطين ومصر والأندلس وتركيا العثمانيّة) فيما أبيد المسلمون في أوروبا الكاثوليكيّة؛ وبصرف النّظر عن أنّ الرّواية الثّانية تتجاهل مأساة المسيحيّين الأرمن، في تركيا الحديثة، ومذابحهم الوحشيّة، إلاّ أنّ الرّوايتين معًا معبّأتان بمزيجٍ من وقائع التّاريخ الحقيقيّة ومن التمثّلات التّخييليّة عن خطر العدوّ (الآخَر) ووحشيّته وعدم قابليّته للتعايش. والحقّ أنّ نسبة التّمثّلات تلك كانت ـ وما تزال ـ أعلى عند أصحاب الرّواية الأولى؛ الأمر الذي يفسّر لماذا ارتفع معدّلُ وجود الصُّوَر النّمطيّة في الوعي الجمْعيّ الأوروبيّ الوسيط، والغربيّ الحديث والمعاصر، تجاه الإسلام والعرب.

لم تتوقّف الحروب، اليوم، بين العالَمين. ولكنّها باتت تُشَنّ، أساسًا، من جانب واحدٍ هو الأقوى. ومع ذلك، يتدفّق العرب والمسلمون على العالم «المسيحيّ» كلّ يوم (= على أوروبا وأمريكا الشّماليّة وأمريكا اللاتينيّة وأستراليا)، ولكن لا بصفتهم محاربين غزاةً، بل كمهاجرين يطلبون لقمة العيش والتعليم، وكمواطنين في تلك الأقطار؛ وهُم، اليوم، في تلك الدّيار بعشرات الملايين. في المقابل، يتدفّق الغربيّون سلميًّا ـ بعد أن تدفّقوا غزوًا استعماريًّا ـ على ديار العرب والمسلمين: سائحين وتجّارًا ومستثمرين، وقسمٌ كبيرٌ منهم مقيم في تلك الدّيار. ومع أنّ المسلمين في ديار الغرب لا يَبْغون من وجودهم نشر الإسلام في غيرهم، والغربيّين ليسوا جميعهم مسيحيّين معتقدين يبغون تنصير المسلمين؛ أي مع أنّ أسباب التوجُّس المتبادل ارتفعت وتبدّدت، إلاّ أنّ الصُّوَر النّمطيّة عند كلّ فريقٍ منهم عن الآخَر ما زالت مستمرّة المفعوليّة ولم تَقْوَ قيمُ المواطنة، ولا ثقافة التّعايش والحوار، على تبديدها. أمّا السّبب، ففي أنّ للتمثُّلات تلك زمنًا غير الزّمن الواقعيّ أو زمن الوعي؛ إنّ زمنَها زمنُ اللاوعي الذي هو زمن الذاكرة.

- 6 -

على مثال ما يَسَع الباحث في المصادر التّاريخيّة لتكوُّن الصُّوَر النّمطيّة المتبادلة، بين العرب والغرب، أن يعود إلى جذورها الأولى، في العهد الوسيط، فينقّب عنها في وقائع الاحتكاك والصّدام العسكريّ، كما في المجادلات العَقَديّة والفقهيّة بين المسلمين والمسيحيّين، يَسَعُه بالقدر عينه أن ينقّب عنها في الماضي القريب، كما في الحاضر الراهن؛ في الصّدامات التي لم تكد أن تنقطع حتّى اليوم، كما في التّفاعلات السّياسيّة التّي لم تكن، يومًا، متكافئة بين العالمَيْن منذ انهيار التّوازن بينهما في مطلع الأزمنة الحديثة و، خاصّةً، منذ خَطَت المدنيّةُ الغربيّة الحديثة خطوتَها الكبرى نحو فرض سلطانها كونيًّا. ومع ما يحمله التّفاعُل بين الأمم والثّقافات من إمكانات، لا حصْر لها، لتهذيب الصّراعات وجَسْر الفجْوات وبناء الإدراك المشترَك للتّحدّيات الجامعة، إلاّ أنّ الكثير من المفاعيل المفترَضَة لذلك التّفاعل بَدَا متواضعًا جدًّا ورمزيًّا، حتّى كأنّه اصطدم برسوخ عوامل الامتناع في صلب العلاقات المأزومة بين العالمَيْن.

لم تكن حركة الاستعمار، مثلاً، تفصيلاً عاديًا في تاريخ الشّعوب العربيّة والإسلاميّة التي كانت بلدانُها عرضةً لها، منذ نهايات القرن الثّامن. لقد أخرجتْها، بقوّة العنف، من تاريخها الخاصّ إلى تاريخٍ كونيّ تحكمُه القوى (الاستعماريّة) الكبرى، ولكن لا كأممٍ

وشعوب مشاركة فيه، بل كموضوعٍ للسّيطرة ثمّ للهيمنة. لا ينسى العرب والمسلمون أنّ تاريخ الاستعمار (في ديارهم) تاريخُ تحكُّمٍ وإذلالٍ وقتْلٍ ونهبٍ للثروات، وتاريخُ اغتصابٍ ثقافيّ ولغويّ وقيَميّ؛ تاريخُ تقسيمٍ لكياناتهم وتمزيقٍ لأواصر علاقتهم وزرْعٍ لأسباب الفِتن القطريّة والطّائفيّة والمذهبيّة والأقواميّة في تلك الكيانات. وهل عاشوا ـ بعد حصول دُوَلهم المجزَّأة على استقلالها ـ غيرَ فصولٍ من تلك الفتن التي ما برِحت، حتّى يوم النّاس هذا، تفتك بكياناتهم الصّغيرة وتُمزّق نسيجها الوطنيّ والاجتماعيّ؟ وهل تمتّعوا باستقلالهم السّياسيّ وقرارهم الوطنيّ مصادَر، واقتصاداتُهم مُكبَّلة بأرباق التبعيّة للميتروبولات الغربيّة وأصفادها؟ تركةُ الاستعمار ثقيلةٌ على حاضرهم وقيْدٌ مضروبٌ على مستقبلهم ما زالوا يعيشون مفاعيلَها الفتّاكة، وهُم لا يقْوَوْن على نسيانها حتّى لو هُم رغبوا في النّسيان؛ فهي تذكّرهم بما في كلّ تفصيلٍ صغيرٍ من معيشهم اليوميّ، وتُعَلّم النبهاء فيهم أنّ الكثير الكثير ما زال ينتظر مجتمعاتهم كي تتحرَّر، فعلاً، من مواريث الاستعمار.

نافلٌ هو القول إنّ الصهيونيّة، ودولتَها العنصريّة «إسرائيل»، واحدٌ من أشدّ تلك المواريث الاستعماريّة شناعةً وشراً. ازدرعَها بتواطؤ مع نخبةٍ سياسيّة صهيونيّة، رَبِيَت في أكنافه وتشرَّبت تعاليمَه، كي تنهض بأدواره في بلادنا، نيابةً عنه، وتتقاسم معه من ذلك المغانم. لم تنزل «إسرائيل» من السّماء؛ هو مَن أقامها؛ بتخطيطه؛ بدعمه الهجرة اليهوديّة إلى فلسطين (مستثمراً صعود النازيّة)؛ بتسليح العصابات الصّهيونيّة وتغذيتها بالمال؛ بمنحها «الوطن القوميّ» في فلسطين؛ بتقسيم فلسطين في الأمم المتّحدة ومنح قسم منها لليهود لإقامة دولة؛ بالاعتراف الرسميّ بـ «إسرائيل» وإغداق الدّعم الماديّ والعسكريّ والسّياسيّ عليها؛ بتغطية توسُّعيّتها خارج فلسطين؛ بالصّمت على سياسات الاستيطان والتّهويد والقمع الأعشى التي تمارسها؛ بتجريم المقاومة ضدّها والضّغط لوقف المقاطعة المفروضة عليها؛ بمعاقبة من يرفضون التّسويةَ المُذلّة معها... إلخ. وما اكتفى الاستعمار بزرع هذا الكيان في قلب الوطن العربيّ وسرقة فلسطين من أهلها الشّرعيّين، بل كرّسه لحماية التّجزئة والتّخلّف ومنعًا لأيّ محاولةٍ للتّوحيد والتّقدّم بين العرب، بل للتّعاون!

ما من أحدٍ، من العرب والمسلمين، ينسى ما فَعَلَه الاستعمار والصّهيونيّة بنا. وهذا وحده كافٍ لأن يجدّد في النّفس مفعول تلك الصّور التي كوّنها المسلمون عن الصّليبيّين وأحفادهم الإسبان الكاثوليك، وخاصّةً حين يساعدُهم على ذلك بعضُ الخطاب الغربيّ الحاقد على الإسلام والمسلمين والعرب، والنّاهل من تراث عنصريّ بغيض (هو عينُه الذي تولّدت منه النازيّة والصّهيونيّة)؛ وحين يُكرِّس من مفعوليّة تلك الصُّور ما يُعايَن اليوم

من وقائع العدوان على شعوبٍ بعينها في الأرض لأنّها من دائرة الإسلام، دعْك ممّا يلقاه المهاجزون العرب والمسلمون، في بلدان الغرب، من صنوف التّمييز ومن أفعال عنصريّة.

على أنّ الاستدراك النّقديّ، هنا، واجبٌ درءًا للتّعميم المُخِلّ، ودرءًا لأيّ شَرْعنة للتّغليط؛ يمكن لمعاناة العرب والمسلمين مع الاستعمار، ومواريثه البغيضة، أن تُهجِّس وعيَهم به، وترسّخ في ذاكرتهم شعور العداء نحوه، ولكن؛ مَن قال إنّ الاستعمار هو الغرب، أو أنّ الغرب كلَّه هو الاستعمار؟ صحيح أنّ الأخير خرجَ من بيئات الغرب: السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة. ولكنّ الغرب لم يُنتِج الاستعمار فحسب، بل أنتج الأنوار والعقلانيّة والعلم والنّزعة الإنسانيّة وأفكار التّسامح والحريّة والحقوق المدنيّة والسّياسيّة والمساواة بين الجنسين والنّظام الديمقراطيّ أيضًا. إذا كان الاستعمار يمثّل الوحشيَّ في الغرب، فالإنسانيُّ في الغرب هو العقل وفتوحاته تلك، وهو براءٌ من كلّ وحشيّة الاستعمار. وعليه، ما من مشروعيةٍ لمحو كلّ هذه الفتوحات والمكتسبات من تاريخ الغرب واختزاله إلى مجرّد استعمارٍ وإمبرياليّة وهيمنة وصهيونيّة. من يفعل ذلك يقود، حكمًا، إلى تنمية أسباب الحروب والعداء والكراهيّات بين المجتمعات والأمم. ومثل هذا هو مَن تحتاج إليه إرادةُ العدوان لكي تقيم به الحجّة على مجتمعاتنا.

- 7 -

مثلما تتغذّى حالات التّنافر وسوء العلاقة بين الغرب ومجتمعات الإسلام من مفعول المواريث التّاريخيّة، وما تزخر به الذّاكرة الجمعيّة، لدى العالَمَيْن معًا، من تمثُّلاتٍ وصُوَر نمطيّة عن الآخَر، ألهبَتْها في المخاييل الرّواياتُ عمّا كان من فصول الصّدام بينهما، عبر التاريخ؛ ومثلما تتغذّى من مواريث خبْرات مريرة في التّاريخ الحديث اختلّ فيها التّوازنُ لصالح الغرب، وكان الاستعمار فيها أظهَرَ ظواهر ذلك الاختلال وأشدّ وطأةً على نفوس مَن وقع عليهم فعلُه، كذلك تتغذّى اليوم ـ نعني في الحقبة المعاصرة ـ من تأثيرات عوامل عدّة ما زالت شديدة المفعوليّة، وقابلة لتوليد الحساسيّات والمخاوف، بل والاحتكاكات التي ما تني تستفحل أحوالُها مع الزّمن. ويمكننا أن نشير، في إسراعٍ، إلى أربعةٍ من أظهر تلك العوامل الدافعة نحو تأزيم العلاقة بين العالمين وتوتيرها بين شعوبهما:

أوّلها تَضَارُب المصالح. كانتِ البلاد العربيّة والإسلاميّة، منذ فجر العصر الحديث، وما زالت، موْطِن مصالح حيويّة واستراتيجيّة لقوى الغرب الكبرى؛ الموقع الجيو ـ استراتيجيّ لتلك البلاد؛ ثرْوتها الطّبيعيّة الهائلة، خاصّةً النّفط والغاز؛ وجود حركات وطنيّة

فيها ذات ميول استقلاليّة وصل بعضها إلى السّلطة، أحيانًا، فاصطدامها بالمصالح الأجنبيّة؛ حالة العداء التي تعُمّ شعوب العالميْن العربيّ والإسلاميّ للكيان الصّهيونيّ في فلسطين المحتلّة، كما للسياسات الغربيّة الداعمة له والمدافعة عنه والمغطيّة لجرائمه؛ ثم ميْل قسم من بلدان العالم العربيّ والإسلاميّ إلى محالفة دول كبرى معادية للغرب أو منافسة... إلخ. أوْجَدت هذه العوامل بيئة لخلافات دائمة بين سياسات غربيّة ساعية في حماية مصالحها وتعظيمها، في عالم العروبة والإسلام، وسياسات وطنيّة معاكسة متمسّكة بالحقوق الوطنيّة. وكم من مرّةٍ انتهت الخلافات إلى صدامات وحروب: الحروب الصّهيونيّة على الوطن العربيّ؛ الحروب الغربيّة على مصر (العدوان الثّلاثيّ)؛ المعاداة الأمريكيّة لنظام عبد النّاصر الوطنيّ ونظام سوكارنو ونظامَي البعث في العراق وسورية ونظام العقيد معمّر القذافي؛ حروب أمريكا على العراق وأفغانستان وسورية، والصومال...؛ فيما كانت تنفجر الخلافات سياسيًّا من غير حرب كما في حالة الضّغوط الأمريكيّة والغربيّة لإنهاء قرار وقف تزويد الغرب بالنّفط (1973)، أو في حالة ضغوطها لوقف المقاطعة الاقتصاديّة والتّجاريّة العربيّة للكيان الصّهيونيّ. في هذه الأحوال جميعِها، كان للمصالح والتّنازع عليها بين الإرادات أكبرُ الأثر في توليد أسباب التّأزّم والتوتّر في العلاقة بين الغرب ومجتمعات العرب والمسلمين.

وثانيها تمدُّد الإرهاب إلى الدّيار الغربيّة، وإصرار الدّعاية الغربيّة على المماهاة بينه والعرب والإسلام، وتأليب شعوب الغرب، من ثمة، عليهما. ومع أنّ ضربات الجماعات «الجهاديّة» في قلب المجتمعات الغربيّة (نيويورك، واشنطن، لندن، باريس، مدريد...) أتت موجعة، وأزهقت أرواح آلافٍ من الأبرياء، إلاّ أنّ العرب والمسلمين ليسوا مسؤولين عنها، ولا أمروا بها أو وافقوا عليها، بل إنّهم ذاقوا من كؤوسها المُرّة أضعافَ أضعافِ ما ذاقَه منها الغربيّون، تمامًا مثلما لحقت مجتمعاتهم الأذيّةُ الشّديدةُ من محالفة دولِ الغربِ الجماعاتِ الإرهابيّةَ تلك، وإغداقِها الدّعمَ عليها، واستخدامها للفتك بدول الإسلام ومجتمعاته، والعربيّة منها بخاصّة (على مثال ما يحصل منذ بداية عاصفة «الربيع العربيّ»). ومع أن بلدان الغرب مرّت بتجربة ذاتيّة سابقة، عُرِفت باسم تجربة «الإرهاب الثوريّ» (منظمات «الألويّة الحمراء»، «بادر ـ ماينهوف»، «العمل المباشر»...)، إلاّ أنّ دعاتِها وإعلامَها مُصرّان على تصوير الإرهاب وكأنّه صناعةٌ عربيّةٌ وإسلاميّة بامتياز. وهي، من غير مِراء، نجحت في تزوير وعي مواطنيها وشيْطنة صورة العربيّ والمسلم في متخيّله، الأمر الذي نَجَم منه توليد مشاعر العداء الغربيّ له، وتبرير السّياسات العدوانيّة ضدّ بلداننا.

وثالثها الآثار التي تولّدت من الهجرة لملايين المواطنين العرب والمسلمين إلى الدّيار الغربيّة؛ سعيًا وراء العمل أو التّحصيل العلميّ. ومع أنّ المستفيد الأوّل من الهجرة

تلك هي بلدان الغرب: اقتصادًا ومعرفةً وبحثًا علميًا، وأنّ الخاسر فيها هي بلدان المَصْدَر العربيّة والإسلاميّة، التي فقدت بها ثروةً بشريّة من المَهَارات الإنتاجيّة والكفاءات العلميّة، إلاّ أنّ الهجرة هذه استُغِلّت ضدّ البلاد العربيّة والإسلاميّة ومهاجريها، فجرى تصويرُها ـ من جانب الأجهزة الغربيّة العنصريّة ـ وكأنّها تهدِّد منظومة القيم الغربيّة بقيمٍ أخرى (إسلاميّة) «مجافية» لها، مثلما تهدِّد التّوازن الديمغرافيّ ـ لسببٍ هو نسبة الخصوبة في بيئات المهاجرين ـ والأمن الدّينيّ. وكان لهذه الدّعاية البغيضة الأثر الكبير في تحريض أوساط غربيّة كثيرة ضدّ المهاجرين، وفي توتير علاقات الكثير من التجمّعات المهاجرة بوسطها الاجتماعيّ المقيمة فيه.

ورابعُها التّزايُد المخيف لمعدّلات العنصريّة في الثّقافة الجمعيّة الغربيّة وتأثيرات ذلك في مجتمعات الهجرة، وفي نوع النّظرة التي باتت تكوّنُها مجتمعات الغرب عن المهاجرين وعن العرب والمسلمين إجمالاً. ويقترن تزايُد النّزعة العنصريّة مع تفاقُم الأزمات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، التي تضرب بلدان الغرب، ومع صعود قوى اليمين العنصريّ المتطرّف في أوروبا، أساسًا، كما في الولايات المتحدة منذ عهد المحافظين الجدد. وليس من شكٍّ في أنّ موجة العنصريّة بدأت تنتقل من بيئاتها الاجتماعيّة ـ الثّقافيّة والحزبيّة إلى حيث تجد لها تصريفًا ماديًّا في السّياسات الرّسميّة للدّول: سواء تجاه المهاجرين أو تجاه أوطانهم العربيّة والإسلاميّة.

هذه عوامل تكفي لتغذية حال التأزّم في العلاقة بين العرب، ومجتمعات الإسلام عمومًا، والغرب: دولاً ومجتمعات. وما من شيءٍ في الأفق ينبىء بأنّ أحوال التأزّم هذه آيلةٌ إلى انفراجةٍ تتبدَّد بها أسبابُها.

- 8 -

منذ عقودٍ خَلَت، يشهد المستوى المعرفيّ للتمثُّلات الثّقافيّة العالِمة عند العرب والمسلمين وعند الغربيّين على أشكالٍ من الاضطراب والتقاطب، هنا، ومن التّراجع والانحطاط هناك. يحدث هذا على الرغْم من أنّ فرص التّفاعل بين الثّقافات تأتّت، في عالمنا المعاصر، على نحوٍ لا سابق له في التّاريخ بما يسمح لها بفهم بعضها البعض فهمًا أفضل إن كان يتعسَّر عليها، أحيانًا، ولوجَ مساحات أوسع من التّثاقُف أو التّبادُل الثقافيّ. لِنَقِف، هنا، عند حالة المعرفة بالغرب في الدّائرة الثّقافيّة العربيّة والإسلاميّة.

المعرفة بالغرب، عند العرب والمسلمين: باحثين وكتّابًا وصحفيّين، متوزّعة بين

نظرتيْن إليه متقابلتين ومتعارضتين: بين الإنكار والعداء؛ إنكار قيمة معارفه وقيمه ومؤسّساته والقدْح فيها، والعداءُ له بوصفه عالمًا يُضْمِر الشرّ للعرب والمسلمين (لأوطانهم ودينهم وقيمهم)؛ ونظرة التّبجيل والتّماهي مع الغرب بوصفه معيار الكونيّة التي لا سبيل إلى التقدّم من دون تنزيل مبادئها وقيمها في مجتمعاتنا على منوال ما هي عليه في مجتمعات الغرب وثقافاته. النّظرة الأولى نظرةٌ أصالية، مشدودة إلى نموذج مرجعيّ مختلف ومغاير (هو المرجع الإسلاميّ)، وهي لا تعترف بغيره أساسًا يُشْتَقّ منه نموذجٌ مجتمعيّ وثقافيّ للحاضر والمستقبل. والنّظرة الثّانية نظرة غربوية (ولا أقول حداثيّة) تسلّم بمرجعيّة النّموذج الاجتماعيّ والثّقافيّ الغربيّ، ولا تحتفل بغيره حتّى لا نقول إنّ المرجع الإسلاميّ عندها مدعاة إلى العودة إلى الوراء. أمّا مَن يُبدون الانفتاح الكامل على الثّقافة الغربيّة وينهلون منها، من غير تحفّظ، ولكن يقرؤونها بوعْيٍ نقديّ من دون تقديسٍ أو تبجيل، (مثلما يقرؤون تراثهم من غير تبجيل ومن غير رفضٍ عدميّ)، فمساحة تعبيرهم ضيّقة مقارنةً بالخطابَين السّائدَين المتقاطبَين.

توفّر النّظرة الأصاليّة إلى الغرب، خاصّةً في تعبيراتها المغالية، بيئةً ثقافيّة مناسبة لأفكار الرّفض لكلّ ما هو حديث وصادر من الغرب، ولِمَنَازع العداء وقيم الكراهيّة. إنّها نظرة منكفئة إلى الذات، متشرنقة عليها، منظورًا إليها بوصفها مثالًا للحقّ كلّه والخير كلّه. وهكذا، التمسُّك بالمواريث والشّدّ عليها، عند دعاتها، هو السّبيل إلى الخلاص. أمّا ما يأتي من الآخر فلا يمكن إلّا أن يكون مجافيًا للتّعاليم والقيم؛ لأنّه ماديّ وغرائزيّ ومُلْحد يتربّص بنا الشرّ المستطير. أمّا النّظرة الثّانية فتوفّر بيئةً ثقافيّة لقطع الصّلات والأواصر بالميراث الحضاريّ والثّقافيّ والقِيَميّ، وبيئةً للتّقليد الرّثّ والمحاكاة الكاريكاتوريّة لكلّ منتجات الغرب الثّقافيّة والماديّة، منظورًا إليها بما هي التّجسيد الأمثل لما هو كونيّ. وهكذا بمقدار ما تُجَرِّم الأولى الغرب، وتُدين جرائمه الاستعماريّة بل تُحرِّض الجمهور عليه، تبرّئ الثّانيةُ ساحته من أي مسؤوليّة في ما جرى (الاحتلال، النّهب، الهيمنة...)، بل تشرعِنُها بالقول إنّ ذلك من الأثمان التي على المجتمعات كافّة أن تدفعها من أجل أن تحظى بفرصة التّقدّم والانتماء إلى الكونيّة!

والحقّ أنّ النّظرتيْن إلى الغرب يعتورهُما ـ على تبايُنهما ـ عوارٌ شنيع؛ فهُما قائمتان على نزعةٍ في التّفكير مطلقيّة (Absolutiste) وقُصْوويّة (Maximaliste) لا ترى إلى الموضوع في كُلّيته، بل تستهويها الانتقائيّة في رؤيته. بيانُ ذلك، في ما نزعم، أنّ نظرةَ أيٍّ منهما إلى الغرب غيرُ مطابِقة له كواقع، بل مصمَّمة على النحو الذي يبدو فيه متناسبًا وقَبْليّات كلٍّ

منهما. ومعنى ذلك أنّ النّظرتيْن معًا إيديولوجيّتان إنْ أخذنا الإيديولوجيا بمعنًى محدَّد من معانيها المتعدّدة (بمعنى الوعي الزّائف). وعندي أنّ الغرب ليس كلّه شرًّا وليس كلّه خيرًا، بل مزيجٌ من هذا ومن ذاك شأنُه شأن أيّ عالَم اجتماعيٍّ وثقافيّ آخر. لذلك هو لا يستحقّ الإدانة فقط ولا يستحقّ التّبجيل فقط، بل فيه ما يدعو إلى الإفادة والاغتنام، وليس من وجْهِ مشروعيّةٍ لأيّ مقايَضَة بين الأمرين. بيت القصيد أن ندركَ أنّ العداء والكراهيّة (للغرب أو للتّراث) عملةٌ فاسدة ينبغي أن نَجْنُبَ أنفسنا منها؛ لعُقْمِها، أوّلاً، ولنتائجها الكارثيّة، ثانيًا، وأن ندرك أنّ نقد الغرب (كما نقد التّراث) أمرٌ واجب؛ فالغربُ نفسُه يضع نفسَه، باستمرار، موضعَ نقدٍ فيحرّر نفسَه من مغبّة السّقوط في التّبجيل والمديح الذّاتيّ، اللذيْن يقودان إلى النّرجسيّة والاغترار والتّوقّف عن الإبداع؛ كما أنّ المجتمعات التي تضرب موعدًا مع مشاريع النّهضة والتّقدّم لا مهْرب لها من أن تعيد تقويم مواريثها بما لا يجعلها كوابحَ أو حوائل في وجه مسيرتها.

على أنّه في الأحوال كافّة، ما من نقدٍ يمكن من غير معرفةِ المنقود. النّقد الذي يجري من غير معرفةٍ بموضوعه عدوانٌ على الموضوع عَدَميٌّ. وهذا من أسف ديْدَنُ النّظرتيْن المومأ إليهما (الأصاليّة والغربويّة)! حين يكون الغربُ موضوعَ نقدٍ أصاليٍّ يجهله لن تنتُج منه معرفةٌ يُبْنى عليها، ولن تكون بضاعتُه أكثرَ من سُباب وشتائم وتحريض! والموروث الحضاريّ الذي يكون موضوع نقدِ خطابٍ غربويّ يجهله لن يتولّد من نقده عِلْمٌ مّا بذلك الموروث، ولن يُحْصَد منه سوى الدّعوة إلى الهدْم؛ والهدْمُ لا يبْنَى عليه! لا مندوحة، إذن، من الخروج من أنفاق هاتين النّظرتين اللّتين تتبادلان الهباء.

- 9 -

شهدتِ المعرفة الغربيّة للإسلام: دينًا وتراثًا تاريخيًّا وثقافيًّا، وللعرب: مجتمعات وقيَمًا وثقافة على نقلة نوعيّة كبيرة في العصر الحديث، خاصّة بدءًا من مطلع القرن التّاسع عشر مع ميلاد الاستشراق، كميدانٍ دراسيّ متخصّص بدراسة شعوب الشّرق ومجتمعاتها وتراثاتها، ومنها شعوب العرب والإسلام. ولقد وفّر لهذه النّقلة المعرفيّة إمكانَها الموضوعيَّ انصرافُ الدّارسين الغربيّين للشّرق (= للإسلام) إلى تعلّم لغات الشّرق، قصد الاتّصال بمصادر ثقافتها في مظانّها لا من طريق التّرجمات، الأمر الذي تحسّنت معه الأدواتُ والوسائل التي بها تكون المعرفة؛ مثلما وفّرها لها حيازة المستشرقين - من طريق دولهم وجامعاتها ومكتباتها - على مخزونٍ هائلٍ من المخطوطات القديمة من كتب ورسائل تنتمي

إلى مجالات من العلم والمعرفة شتّى، لم يكن معظمُها في حوزة أبناء الشّرق، والقليلُ منها حُفِظت منه نسخ في مكتبات الشّرق واطّلع عليه المُتخصّصون من الدّارسين فيه.

ليس من الجائز أن نضع المعرفة الاستشراقيّة للإسلام في كفّة الميزان عينِه مع المعارف اللاهوتيّة المسيحيّة الوسطى للإسلام، لأنّ التّوازن شديدُ الاختلال لصالح الاستشراق. قد يكون بعضُ الاستشراق، أو كثيرُه، احتفظ من تلك المعرفة السّابقة بغيرِ قليلٍ من تمثُّلاتها وصُورها النّمطيّة عن الإسلام والمسلمين، وربّما يكون ردّدها أو أعاد إنتاجَها بأشكال جديدة مختلفة، غير أنّ الفارق شاسع بين المعرفتيْن على أكثر من صعيد: على صعيد درجة العلم بالموضوع؛ حيث هي أوسع وأعلى في الاستشراق المتخصّص؛ الذي لم يَكْتَفِ بالنُّتَف والملخّصات والمتَرجمات القليلة عن الإسلام ومصادره؛ وعلى صعيد مناهج الدّرس؛ حيث سخَّر الاستشراق من مناهج العلوم الاجتماعيّة ما أتاحَهُ له عصرُهُ ممّا لم يكن متاحًا للفلاسفة واللاهوتيّين القدماء؛ ثم على صعيد الصّلة النفسيّة بالموضوع المدروس؛ فالمستشرقون ما كانوا يكتبون عن الإسلام تحت تأثير الشّعور بالخوف من تهديده، كما كان الأمر عند اللاهوتيّين المسيحيّين، بل كتبوا عنه ما كتبوه في لحظة كانت فيها مجتمعاتُهم الغربيّة متفوّقة بحيث لم تعد تخشى جانب مجتمعات الإسلام، أو أن يكيّف شعور الخوف ذاك معرفتهم له فيطبعها بطابعِ تأثير المؤثّر.

على أنّ الاستشراق لم يكن كلُّه نظامًا من الفكر موحَّدًا و، بالتالي، ما كانت معارفه على السّويّة عينِها من القيمة والجودة. كان فيه، من جانبٍ، الجَهْد العلميّ الرّصين؛ في تحقيق النّصوص وقراءتها، وفي تحليل المادّة المدروسة، وفي بناء الاستنتاجات العلميّة حول الموضوع المدروس. وكان فيه، من جانبٍ آخر، الكثير من الهَتْر والشّطط في الأحكام، ومن الكيْديّة وأحكام القيمة التي لا تنتمي إلى العلم وتقاليده. وبكلمة، كان ساحةً لعملِ تيّاريْن متقابليْن: تيّار الاستشراق العلميّ وتيّار الاستشراق الإيديولوجيّ:

اقترن الإيديولوجيُّ في الاستشراق باقتران بعضِ الاستشراق بالمشروع الكولونياليّ الأوروبيّ في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر. قدّم ذلك النّوع من الاستشراق نفسَه بوصفه الجهاز الذي سيوفّر للمؤسّسة الكولونياليّة حاجتها من الموادّ المعرفيّة عن المجتمعات المستعمَرة. لقد أنتج معارفَه تحت الطّلب السياسيّ (= الكولونياليّ)، وكان عليه أن يكيّف نفسَه مع حاجات المؤسّسة و، أحيانًا، مع المزاج العامّ لموظّفيها وضبّاطها وساستها العاملين في المستعمرات. ولقد بدا هذا النّوع من الاستشراق ـ رغم ما أغدق عليه من الدّول والشّركات من إنفاقٍ ودعم ـ عديمَ الفائدة والجدوى، لأنّ معارفَه غيرُ موضوعيّة، ومكيَّفة

بحيث ترضي خيارات المشروع والمؤسّسة الكولونياليّين. كما أنّه بدا، لأبناء المستعمَرات، حاقدًا وكيْديًّا وغيرَ منصف؛ وهمُ لذلك لم يقيموا له أيّ اعتبار حين أمكنَ لمجتمعاتهم أن تتحرّر من الاستعمار وتنال استقلالها الوطنيّ. وهو، إلى ذلك، لا يحتلّ أيّ مكانة اعتباريّة في التاريخ الإجماليّ للاستشراق، ولا يعزّز رصيد الغرب معرفيًّا.

أمّا الاستشراق العلميّ فاستحقّ الصّفةَ هذه لأنّ جدولَ عمله كان فكريًّا ومعرفيًّا، في المقام الأوّل، ولم يقدِّم السُّخرَةَ لأيّ مشروعٍ سياسيّ مُعادٍ لبلدان الشّرق والإسلام وشعوبها. كان مدفوعًا بفضولٍ معرفيّ هو جزءٌ من إرادة المعرفة فيه، من أجل تكوين معرفيّة علميّة بالموضوع الذي يتناوله. لذلك حظيَ بالتّقدير في البيئات الأكاديميّة الغربيّة كما في المجتمعات الثّقافيّة في بلدان الشّرق والإسلام، خاصّةً في بيئات المهتمّين بالدراسات الشّرقيّة والإسلاميّة، وإذا كان قد قُدِحَ في الاستشراق، طويلاً، وشُنِّع عليه من جانب التيّارات الأصاليّة العربيّة والإسلاميّة؛ فقد أُخِذَ الاستشراق العلميّ الموضوعيّ، في ذلك التّشنيع، بجريرة الاستشراق الإيديولوجيّ ومهاتراته؛ وذلك، قطعًا، ممّا لا يجوز.

ومع ذلك، مع وجود هذا التّراث الضخم من الاستشراق، خاصّةً من الموضوعيّ والمنصف، سيظلّ من العسير القول إنّ الوعي الغربيّ تحرَّر من تأثيرات تلك التمثّلات الموروثة وتلك الصّور النّمطيّة التقليديّة عن العرب والإسلام؛ ليس فقط في دائرة الرّأي العامّ، بل حتّى في أوساط النّخب العلميّة والثّقافيّة.

ـ 10 ـ

لم يُقَيّض للاستشراق العلميّ الأكاديميّ أن يستقرّ في الحياة الفكريّة والثّقافيّة الغربيّة، وأن يتحوّل إلى موردٍ معرفيّ فيها تُستمدّ منه الرؤى إلى بلدان الشّرق ومجتمعاته وثقافاته، وتُبْنَى على معطياته السياسات حول ذلك الشّرق، ومنه الشّرق العربيّ ـ الإسلاميّ. ولم تكن تلك حالُ هذا الاستشراق على صعيد الثّقافة الجمعيّة حصرًا، بل هي كانت كذلك حتّى على صعيد البيئات الجامعيّة والأكاديميّة الغربيّة التي لم تعد تحفظ الكثير ولا القليل من التّقاليد العلميّة للاستشراق، على الأقلّ منذ سبعينيّات القرن العشرين، بل التي أهملتْها وحاصرتْها ولم تعد تستدخلها في جملة عُدّة الدّراسات الشّرقيّة فيها. أمّا الأعمال العلميّة المميّزة التي ظهرت، في غضون الخمسين عامًا الأخيرة، لدارسين غربيّين للشّرق، خاصّةً في مجال الإسلاميّات، فكانت فرديّة في معظمها غير مرتبطة ببرامج جامعات أو مؤسسات بحثيّة. وإلى ذلك فإنّ سياسات الدّول الغربيّة توقّفت، منذ زمنٍ مديد، عن أن تعتمد إنتاج

هذا الاستشراق العلميّ مادةً تشتقُّ منها سياساتها تجاه عالم الشّرق الآسيويّ، وبلدان العالميْن العربيّ والإسلاميّ على وجه الخصوص، في الوقت عينِه الذي كانت فيه موجات هذا الاستشراق تشهد على حالٍ من الانحسار حادّة.

لم يكنِ الاستشراقُ الإيديولوجيّ، في الأثناء، قد حظيَ بإمكان الاستمرار في الوجود، لارتفاع أسبابِ وجوده (المدّ الكولونياليّ)، لكنّه لم يَختفِ إلاّ بعد أن رسّخ تقاليدَه وترَك بصماته في الدّراسات العربيّة والدّراسات الإسلاميّة في الغرب. ولقد أتى جيلٌ، بل جِيلان، من الباحثين الغربيِّين يَرِثون منه بعض تَركته وينسجون على منواله، ولكن في حدودٍ أضيق من تلك التي تحرّكَ فيها هو قبْلاً؛ فالباحثون الغربيّون الجدد في الإسلام ومجتمعاته لا يضاهون سابقيهم المستشرقين في معرفتهم بتراثه ومصادره الفكريّة، وهُم ـ إلى ذلك ـ أكثر اعتناء بالحركات والممارسات من اعتنائهم بالأفكار والمنظومات الفكريّة من الأوّلين. ثمّ إنّ دارسي الإسلام، اليوم، ليسوا فلاسفة ولا مؤرخين ولا دارسين لتاريخ الأديان، بل علماء اجتماعٍ وسياسة واستراتيجيا وصحفيّون و، بالتّالي، فعلاقتُهم بموضوع الدّرس مختلفة لاختلاف هواجسهم وجدول أعمالهم.

إذا كانت الدّراسات الغربيّة الرّاهنة عن الإسلام قد ورثت من الاستشراق الإيديولوجيّ شيئًا، فهي ورثت نظرته الضيّقة وأحكامَه القِيَميّة وروح العداء للموضوع المدروس. أمّا سوى ذلك من الاهتمام بالمصادر والمتون والمظانّ، والنّزعة التّاريخيّة في التّفكير، والمنهج الفيلولوجي في التّحقيق والدّرس، فاطّرحتْهُ جانبًا ولم تأبه لأمره. حتّى إنّ أكثر دارسي اليوم من الغربيّين لا يُلِمُّ، الإلمام الكافي، بلغات الإسلام (العربيّة، الفارسيّة، التركيّة، الأورديّة، الكرديّة...) واللّغات المحيطة (السّريانيّة، العبريّة، اليونانيّة القديمة، اللاتينيّة...)، ومَن يعرف العربيّة منهم يُلِمّ باللّهجات العاميّة أكثر من إلمامه بالفصحى. ولذلك علاقة بنوع التكوين الذي تلقّاه هؤلاء الدّارسون المعاصرون ـ في حقبة ما بعد عنفوان الاستشراق ـ وبنوع الموضوع الذي يتناولونه بالدّراسة.

فأمّا نوعُ التّكوين فهو ذاك المستمدّ من برامج التّأهيل الأمريكيّة للدّارسين ـ الذي يجري تعميمُه في أوروبا من أسفٍ شديد؛ والذي يقوم على اعتماد مناهج العلوم الاجتماعيّة ودراسة الظّاهرات والممارسات، لا الأفكار والتّراثات ـ وتقديم دوراتِ تكوينٍ لغويّة لبضعة شهور لتأهيل الباحثين. كان المستشرقون، منذ جيل أنطون إسحق سيلفستر دو ساسي ـ في نهاية القرن 18 ـ إلى جيل جاك بيرك ومكسيم رودنسون وڤان إس (نهاية القرن 20 ـ بداية القرن 21)، أوروبيّين متخرّجين من كبرى جامعات ألمانيا، وبريطانيا، وفرنسا،

وهولندا، والنمسا، وإيطاليا، والسويد وبلجيكا...، حيث التّقاليد العلميّة التّاريخانيّة: دراسة النصوص وتحقيقها، والمعرفة العميقة بلغات الشّرق والإسلام، وتأريخ المادّة المدروسة، والعلم بالسّياقات، والدّراسة المقارنة بالأديان التّوحيديّة والفلسفات والثّقافات المحيطة. وكانت دراسةُ مفكّرٍ أو مدرسةٍ أو تيّار تأخذ من الواحد منهم سنوات قد تبلغ، في بعض الحالات، رُبْع قرن. أمّا اليوم، فالتّكوين «الحديث» لا يؤهِّل باحثًا إلى إنجاز عُشر أعشار ما كان يسعُ مستشرقًا أوروبيًّا إنجازه، نظرًا إلى ضحالته. هكذا انتقلنا من المعرفة (الاستشراقيّة) إلى الخبرة؛ من المستشرقين العلماء إلى الخبراء!

وأمّا نوع الموضوع فاختلف؛ كان المستشرقون ـ علماؤُهم والإيديولوجيّون منهم ـ يدرسون الإسلام بوصفه تراثًا يعودون فيه إلى الأصول: نصوص العقيدة والشّريعة والعلوم الشّرعيّة والعقليّة والآداب واللّغة والنّحو وعلوم الطّبيعة، ناهيك بالتّاريخ السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ... إلخ. أمّا «خبراء» اليوم من الباحثين الغربيّين، في ميادين علم الاجتماع والعلوم السّياسيّة، فالإسلام عندهم اختُزِل من دينٍ وحضارةٍ وتراثٍ ثقافيّ إلى مجرّد جماعات «الإسلام الحزبيّ»! منتهى عِلمهم به معرفة تاريخ هذه الجماعة (خلال عقود أو سنين) وأسماء قادتها وأمرائها وسيرهم، وأدبيّاتها! وليس في هذا مبْعث حظٍّ من الإسلام ومعناه، فقط، بل فيه حظٌّ فظيع بمستوى المعرفة الغربيّة بالإسلام ونوعيّتها!

ومن أسفٍ أنّ السّياسات الرّسميّة الغربيّة تجاه العالمَيْن العربيّ والإسلاميّ لا تصغي إلاّ إلى هذا النّوع من الخبراء، ولا تعمل إلاّ بهذْيٍ من أفكارهم وتوصيّاتهم، مغدقةً الدّعم على معاهدهم ومراكزهم، موليةً الظهر للعلماء الحقيقيّين الذين قَلُّوا ـ لسببٍ هو تجفيف ينابيعهم ـ وضَؤُلَ، لقلّتهم، نفوذُهم. وهذا كلُّه ممّا يعزّز ترسيخ الكثير من التّمثّلات المغلوطة عن الإسلام والعرب والصُّور المنمَّطة عنهم.

ـ 11 ـ

قد يَكون مبْعثُ المشكلة في النّظرة الغربيّة إلى الإسلام أنّها هبطت، في معدّلها المعرفيّ، من معرفةٍ كان يُنتجها المستشرقون المتخصّصون إلى «توصيات» يدبّجها «خبراء» كلُّ معرفتهم بالإسلام معرفتُهم بجماعات «الإسلام الحزبيّ» و«الإسلام الجهاديّ». وهذا صحيحٌ من غير مِرْية، ولذلك كان من ثمراته المُرّة أن ساءَت معاملةُ المواطنين الغربيّين للمهاجرين العرب والمسلمين المقيمين في الدّيار الغربيّة. ولكنّ الأسوأ من انحطاط المعرفة الغربيّة، وصيرورتها أحكامًا منمَّطة بأقلام الباحثين الخبراء الجدد، أنّ هذه الأخيرة

باتت تَلْقى تصريفًا واسعًا، على صعيد الرّأي العامّ، من طريق وسائط الصّحافة والإعلام وشبكات المعلومات، على نحوٍ لم يكن متاحًا لمعارف المستشرقين قبل عقود أربعة. ولقد آذن هذا التّصريف واسعُ المدى لتنميطات الباحثين الخبراء لا بتوسعة نطاق تأثير مواقفهم في الرّأي العامّ، فحسب، بل هو آذَن بتوظيف مادّتهم «البحثيّة» في موادّ دونَها قيمةً من مقالات وتحقيقات منشورة، ومن برامجَ إعلاميّة ومناظرات مُتلفزة حول الإسلام والعرب والمسلمين هي، اليوم، الغِذاء الثّقافيّ للمجتمعات الغربيّة في كلّ ما خصَّ الإسلام: دينًا وتراثًا ومجتمعات.

ولقد اقترن بنزول هذه «المعرفة» من بيئة النُّخب الباحثة إلى ميدان الإعلام اصطباغُها بصبغة المجال الذي انتهت إليه وأصبحت موضوعًا من موضوعاته الأثيرة: أعني صبغة الإثارة والتّضخيم والتّهويل. هكذا تحوّل الإسلام والعرب والمسلمون ـ لأغراضٍ سنومئُ إليها ـ إلى هُجَاسٍ هجَّس به الإعلامُ الغربيّ وعيَ النّاس؛ وذلك بأن حوَّلهم إلى بُعْبُعٍ مخيف، موحيًا بأنّهم جميعًا مسؤولون عن أفعال الإرهاب، بدعوى أنّ ذلك من تعاليم دينهم؛ متّهمًا إيّاهُم بحمل مشاعر الكراهيّة تجاه الغرب والغربيّين وقيمَهم المدنيّة، بدعوى أنّ ذلك من صميم مشروعهم لفرض الأسْلمة على غيرهم. ولمّا كانتِ الفكرةُ النّمطيّة السائدةُ في وعي المواطنين الغربيّين عن المُسلم أنّه ذلك الكائن المتعصّب، الذي لا يجد حرجًا في إتيان فعل الإرهاب بدعوى الجهاد؛ الذي يضرب زوجته ويحرمها حقوقها، ويرفض قيم الغرب...، فإنّ التّربةَ الذّهنيّة والنّفسيّة العامّة كانت مهيّأةً لاستقبال خطاب إعلاميّ مسموم عن الإسلام والمسلمين وتصديقه. ولقد أصاب الإعلام ذاك نجاحًا كبيرًا في اغتنام حوادث الإرهاب، هنا وهناك، كي يضغط أكثر على مشاعر مخاطَبيه وأعصابهم، وكي يكتسب الصّدقيّة لحمْلاته اليوميّة.

الأنكى من فعل التّهويل الإعلاميّ، وما يقترن به من إخافة، ركوبُ الإعلام ذاك موجة التّأليب والتّحريض ضدّ العرب والمسلمين، في أخباره والتّحقيقات والبرامج، والإمعانُ في ذلك حدَّ الإسراف. كثيرًا ما يكون التّحريض هذا من موادّ مكذوبة لا دليلَ عليها، ولكنّه قد يأتي ـ أيضًا ـ من طريق توظيف الصُّور؛ التّوظيف الذي يبغي الإيحاء بمطابقة المنقول (= الصُّور) للمَقول. ولقد تكون الصورةُ صحيحة في ما تنطق به في حالتها الخارجيّة، غير أنّ التّعليق عليها يؤوِّلُها بما قد يَحْمِلها على معنًى آخرَ مرادًا عند المؤوِّل؛ كما قد تكون الصُّورة مركّبَةً («مُفَبْركة») فتوحي لمتلقّيها بأنّها تترجم حقيقةً ماديّةً فيما هي مُخْتَلَقة ومتدخَّلٌ فيها و، بالتالي، مصروفة إلى إيهام متلقّيها بصدقها أو، قُل، مصروفة لأن تجعل خطابَ التّحريض مبرَّرًا بصُوَرٍ «تقول» مضمونَه! إذا كان هدفُ التّهويل الإخافة و، بالتّالي،

حَمْلَ المهوَّل على الشّعور بأنّه في حالة دفاعٍ عن النّفس ضدّ خطرٍ يُحدق به، فإنّ الهدفَ هذا مجرّدُ لحظة انتقاليّة نحو التّأسيس لهدفٍ أبعد: عدوانُ الخائف على مخيفه. والهدفُ هذا لا يكون مبلوغًا إلاّ متى حصل الانتقال من مجرَّد التّهويل إلى التّحريض. لهذا سيقت صناعةُ «الإسلاموفوبيا» في الغرب لتبرير التّحريض على العرب والمسلمين، ابتداءً، ثمّ للتّسويغ للاعتداء عليهم تاليًا.

لا يقوم الإعلامُ الغربيّ بأدوار السّوء هذه من جانبٍ واحدٍ أو بالتّلقاء، بل يفعل ذلك في ارتباطٍ عضويّ بالمؤسّسة السّياسيّة الحاكمة وبجدول أعمالها السّياسيّ، من غير أن نستبعد، تمامًا، إمكان حيازته مساحةً من الاستقلاليّة عن إملاءات المؤسّسة وتوجيهاتها؛ وهي الاستقلاليّة التي توفّر لقوى ذلك الإعلام إمكان التّأثير في القرار أو تكييفه مع الخيارات التي تسعى فيها. ويبيّن هنا، مقدارُ حاجة صنّاع القرار في الغرب إلى الإعلام هذا، وإلى أدائه التّهويليّ والتّحريضيّ تجاه الإسلام والمسلمين؛ إذ وظيفةُ ذلك، في المقام الأوّل، تهيئة الرّأي العامّ لاستقبال سياسات قادمة (تجاه بلدان العالميْن العربيّ والإسلاميّ) من غير التّفاجؤ بها، مقدّمةً لتسويغها وتبريرها وجعْلها، في تقدير المواطنين الغربيّين، مشروعةً تمامًا وشكلاً من الدّفاع عن النّفس ضدّ خطرٍ واقعٍ أو داهم. هكذا يقدّم الإعلامُ المعادي، بهذه الوظيفة التي ينهض بها، السُّخرة السّياسيّة لصالح نُخب حاكمة معادية، في الوقت عينِه الذي يتلقّى فيه عائدات دوره، الذي يقوم به، رِفْدًا ودعمًا رسميًّا له، وقدرًا من الامتيازات يرتفع بها مقامُه في هيكل مؤسّسات النّظام؛ الأمرُ الذي تشهد به موقعيّتُه في الحياة العامّة في بلدان الغرب.

على أنّه سيكون من التزيُّد تحميلُ الغرب، رُمّةً، مسؤوليّة هذا السّيْل الهائل من التّهويل والتّحريض؛ فالغرب ليس كلّيّةً مغلقة وموحَّدة، بل مَوْطن تناقضات وتبايُنات في الآراء والمصالح لا حصْر لها. ولذلك، فإنّ مسؤوليّة فئة قليلة من ذوي المصلحة في العدوان على العرب والمسلمين - من ممثّلي الاحتكارات - ينبغي أن لا تُسْحَب على شعوب الغرب كافّة، حتّى وإن كان الأغلبُ فيها متحسّسًا من الإسلام. على أنّ الذي لا مِرْية فيه، هنا، أنّ المايسترو الذي يُدير أوركسترا العداء والتّحريض ضدّ العرب والإسلام هو«اللوبيّ» الصهيونيّ في مجتمعات الغرب ودوله؛ هذا وحده له مصلحة ممّا يفعل، وقد تلتقي مصلحتُه مع مصالح النّخب الحاكمة ومَن وراءَها من قوًى، وقد لا تلتقي فيَجِدُّ جدًّا كي يوجّه سياساتها نحو الأهداف الذي ترسُمها الشّبكات الصّهيونيّة.

أيًا يكُن تأثير المواريث التّاريخيّة والذّاكرات الجَمْعيّة وما تختزنه من تمثّلات وصُوَر نمطيّة متبادَلَة، بين مجتمعات الغرب والمجتمعات العربيّة والإسلاميّة، في توليد أسباب الشّقاق والتّأزّم والخوف المتبادل بين العالميْن، فإنّ الذي لا يَقْبَل الامتراءَ فيه أنّ مساحةً عظيمةً من الأسباب والعوامل الدّافعة نحو تجديد حال التأزُّم، واستدعاء عوامل الماضي والتّاريخ نفسِها للنّفْخ في جمْراته، إنّما هي مساحة تشكّلت في امتداد علاقات الحاضر وما اكتنفها من ظواهرَ وحوادثِ صدام. وعليه، لا يكفي أن نعلّق سوء العلاقة على مشجب الماضي ونبرّئ ساحة عربِ اليوم ومسلميه، من جانب، وغربيّي اليوم، من جانبٍ آخر، ممّا جرى وانتهت إليه العلاقة بينهم من آفاق مقفَلة، بل من آكَدِ الواجبات أن نَضَع عوامل الحاضر موضعَ فحصٍ نقديّ، من أجل أن نتبيَّن - على التّحقيق - مواطنَ الخَلَل والعُوار فيها، ومن أجل تصويبها أو الحدّ من درجة استفحال تأثيراتها السّلبيّة.

لا بدّ، في هذا الباب، من الاعتراف بأنّ المسؤوليّة عمّا طرأ على هذه العلاقات من تأزُّم مسؤوليّةٌ متبادلة؛ ولا بدّ من أن نعرِّف بها وبوجوهها المختلفة من دون أن تنزلق إلى محاولات التّمييز بين مستوياتها، أو بيان تفاوُت مقاديرها، أو مَن تقع عليه أكثر من غيره؛ لأنّ في ذلك استدراجًا للوعي إلى التّبرير. وسنحاول تلخيص المسألة بعرْض أهمّ مفاصل السّياسات والأفعال التي قادت، من الجانبيْن، إلى تأزيم العلاقة.

ما من شكٍّ في أنّ السّياسات الغربيّة، بعد حقبة الاستعمار وإقامة دولة إسرائيل في قلب الوطن العربيّ؛ أعني: في الخمسين عامًا الأخيرة، لم تكن متوازنةً ولا عادلة تجاه العالميْن العربيّ والإسلاميّ؛ تجاه حقوق شعوبهما وسيادتها على أراضيها وثرواتها وطموحات نُخبها الوطنيّة في التحرُّر من الهيمنة وحيازة استقلال القرار الوطنيّ. وما من شكٍّ في أنّ المجتمعات والشّعوب الغربيّة لم تكن مسؤولة، دائمًا، عن سياسات نُخبها الحاكمة؛ فلقد تصرّفت هذه بمنطق القوّة، واعتبرتْها عاملاً يخوّل لها الحقّ في إتيان سياسات مجحفة و، أحيانًا، ظالمة في حقّ أممٍ بكاملها، مستفيدةً ممّا يمنحُهُ إيّاها النظامُ الدوليّ القائم من امتيازات سياسيّة وقانونيّة. وإذا كانت سيرةُ هذه السّياسات مع حقوق شعب فلسطين والشّعوب المحتلّة أراضيها معروفة - لجهة تجاهُلها إيّاها ودعْمها المحتلّ - فإنّ السيرةَ تلك توّجتْ نفسَها بخوْض حكومات الغرب حروبًا ضدّ بلدانٍ من ذينك العالمين (العراق، الصومال، أفغانستان، ليبيا...) واحتلال بعضها، وإطلاق جماعات الإرهاب تُعْمِل فتكًا في كياناتها.

على أنّ محنة العالمَيْن العربيّ والإسلاميّ مع السّياسات الغربيّة وجدت لنفسها بعضَ الترجمة، داخل بلدان الغرب نفسها، في شكل محنة لمهاجريها مع تيّارات العنصريّة وقواها المحليّة. ومع أنّ السّياسات الغربيّة لم تكن مصدراً للموجة العنصريّة فيها، لأنّ هذه تمتح أسبابَ وجودها وقوّتها من تَعاظُم صعود قوى اليمين المتطرّف، إلاّ أنّ سلوك السّياسات تلك العَدَاء تجاه العرب والمسلمين، والتّهويل المبالَغ فيه من «الخطر الإسلاميّ»، غذّى المشاعر العنصريّة بوقود الاشتغال والاشتعال. والنّتيجة، اليوم، أنّ القوى اليمينيّة المتطرّفة والعنصريّة لم تعد تهدّد العرب والمسلمين المقيمين في مجتمعات الغرب، فحسب، بل تهدّد التوازن السياسيّ وسلطة النّخب القائمة، وتهدّد ـ أكثر من ذلك ـ قيم الغرب نفسه: التّسامح، المواطنة، حقوق الإنسان، الحقّ في الاختلاف... إلخ.

ليس جائزاً، في المقابل، أن نتجاهل محنة المجتمعات الغربيّة مع الأفعال النّكراء للجماعات الإرهابيّة النّاطقة، زوراً، بلسان الإسلام؛ لقد ذاقت من كأسها المُرّة في قلب عواصمها ومُدنها، في أكثر من مناسبة، وبات خوفُها منها متفاقمًا إلى حدّ الهُجاس. وهو خوفٌ مشروع من غيرِ شكّ، وبمعزلٍ عن كيف أصبح مادّةً للاستثمار السّياسيّ. وعليه، حين يتحسّس مواطنٌ غربيّ من الإسلام ـ الذي يتخيّله مسؤولاً عمّا يحصل له ـ أو من مُواطِنه المسلم، فعلى الجميع أن يتفهّم أنّ الخوف هذا يستند إلى وقائعَ بعينها نُكِب فيها (هي العمليّات الإرهابيّة)، وليس إلى موقفٍ عدائيّ مسبق من الإسلام بالضّرورة. أمّا سياسات الحكومات فتجد في سوابق الإرهاب تلك حجّة تتعلّل بها لتطبيق سياسات مصمَّمة سلفًا ضدّ بلدان بعينها في العالمَيْن العربيّ والإسلاميّ، أو لتقييد الهجرة منها، فتبدو سياساتُها، عند ذلك، وكأنّها دفاعٌ مشروع عن النّفس في عيون مواطنيها.

والحقّ أنّ مجتمعات العرب والمسلمين ودُولهم مسؤولة، بدرجاتٍ مّا، عن نكبة مجتمعات الغرب من الإرهاب بنفس مقدار مسؤوليّتها عن نكبتها هي نفسها منه؛ ذلك أنّ جماعات العنف الأعمى تلك ثمرة مرّة من الثّمرات التي أنتجتْها هذه المجتمعات والدُّول. إنّها (جماعات) لم تنزل من السّماء، بل خرجت من أحشاء المجتمع والسّياسة؛ فهي صناعةٌ للأسرة والتّربيّة، وللمدرسة وبرامج التّكوين، وللبؤس والتّهميش، ولثقافة التعصُّب والانغلاق التي تُولّد مشاعر كراهيّة الآخَر المختلف في الملّة، بل والمختلف داخل المِلّة عينها. هي مسؤولة عن توليد الشّروط الثّقافيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة التي تَغذّى منها التّعصّب حتّى صار تطرّفًا فإرهابًا. وعليه، كما يتوقّف أمنُ مجتمعاتنا واستقرارها وتحصيلها حقوق شعوبها على تغيير سياسات الحكومات الغربيّة تجاه تلك المجتمعات، كذلك يتوقّف قسمٌ من أمن مجتمعات الغرب على إصلاح أوضاع مجتمعاتنا ودولها: إصلاح نظامها التّربويّ والتّعليميّ

وسياساتُها الاقتصاديّة والاجتماعيّة، بما يجفّف الينابيع التّي تتغذّى منها ثقافةُ الكراهيّة والعنف.

ـ 13 ـ

هل يَسَعنا أن نشهد قريبًا، أو في زمنٍ منظور، على شكلٍ مّا من تبديد حالِ العداء بين الغرب والإسلام (والعرب استطرادًا)، أو مَن انفراجةٍ لحال التّأزّم في العلاقة بينهما، على النّحو الذي تستقيم فيه تلك العلاقة وتنجلي عنها أسبابُ الاضطراب؟

يحتمل السّؤال هذا إجابتَين مختلفتَين ومتقابلتَين؛ واحدة بالسّلب وأخرى بالإيجاب، وتتقرّر كلٌّ منهما بطريقة حَمْل السّؤال أعلاه على هذا المعنى أو ذاك لعبارتَي العداء والتأزّم. وهكذا إنْ أُخذ معنى العبارتين على أساسهما الدّينيّ، انطلاقًا من فرضيّةِ استمراريّة تأثير المواريث التّاريخيّة للعلاقات المسيحيّة ـ الإسلاميّة في صلات العالَميْن ببعضهما في الحاضر، قد يترجّح الجوابُ عن السّؤال بالسّلب؛ وإنْ أُخذ معناهُما على أساسٍ سياسيّ، ترجَّح ـ حينها ـ الجوابُ عن السّؤال بالإيجاب، انطلاقًا من القاعدة التي تقول إنّ مبْنى السّياسة على المصالح، وإنّ هذه ممّا يَقْبَل التّفاهُمَ حوله بين المتنازعين ولو هُم أمعنوا في النّزاع وتباعدت بينهم المواقف.

قد يُقال إنّ بعض العداء الموروث عن حقبة الحروب بين أتباع الدّينين، في الأزمنة قبل الحديثة، وعن حقبة المساجلات اللاهوتيّة، نَصْرًا لعقائد وتنفيذًا لأخرى، قد تبدّد في الحقبة المعاصرة، وكان من محطّات تبديده ما وقَع من مراجعةٍ لاهوتيّة للموقف المسيحيّ من الإسلام، في المجْمع الثّاني للفاتيكان في النّصف الثّاني من الستينيّات من القرن الماضي؛ ممّا فتح الطّريق أمام محاولات متعاقبة للحوار بين أتباع الأديان منذ ذلك الحين، وأمام تعايُشٍ بين معتنقيها داخل المجتمع الواحد. وهذا صحيح؛ ولكن، هل قاد ذلك إلى اعترافٍ متبادل أم إلى مجرّد التّسامح؟ والأهمّ من ذلك: هل توقّفتِ الحروب بين العالميْن؟ إنّ مجرّد استمرار الصّدامات العسكريّة بينهما، واستمرار حالة الفجوة بين وعي النّخب الدّينيّة المتنوّرة، من هذا الجانب وذاك، ووعي جمهور المؤمنين السّادر في ثقافة الذّاكرة وتنميطاتها، كافيان لتجديد الشّعور الجمْعيّ بالتّجافيّ بين المجموعتين الاعتقاديّتين، ولاستدعاء مخزون المخاوف والتّمثّلات المتبادلة عند أوّل فرصةٍ يقع فيها الصّدام العسكريّ بين العالميْن، أو تندلع فيها أزمةٌ حادّة قد يشعلها عودُ كبريتٍ صغير (= الرسوم الكاريكاتوريّة مثلاً)!

حين نضع مسألة العداء أو التّأزّم في نطاق سياسيّ صرف، ومجرّد من أيّ مؤثّرات دينيّة أو تخييليّة، نضعه ـ حُكْمًا ـ في النّطاق الذي يَقْبَل معالجتَه وتجاوُزَ أسبابه؛ لأنّ النّطاق

هذا مصلحيٌّ لا عَقَديّ، والمصالح - وإنْ تعارضَت - تَقْبَل التّسويّات والتّنازلات المتبادَلة؛ الأمر الذي لا يجوز في ميدان العقائد. والحقُّ أنّه إذا كان للحوار والتّفاهم أن يكون مُجْديًا ومُنْتِجًا، فهو يكون كذلك في السّياسة وشؤونها وخلافاتها، أمّا ما يُقال ويُجرَّب في مجال «الحوار بين الأديان» فممكناتُه محدودة - قطعًا - ما خلا في الحالة التي يُرادُ به البحث عن مخارجَ سياسيّة لاختلافات غير سياسيّة. ولكنّ الحوار السّياسيّ يقتضي واحدًا من أمْرين أو مبدأيْن: تكافؤًا في القوى بين طرفَيْ - أو أطراف - الحوار بحيث يتولّد منه تكافؤ في المصالح المتولّدة مِنْ تَوافُقٍ عليها بين المتحاورين؛ أو اقتناعًا من الشّريك الأقوى في الحوار بمبدإ **توازُن المصالح** على النّحو الذي يحفظ مصالح الأضعف ولا يُزري بها تحت وطأة الشّعور بأنّ أرجحيّته في توازن القوى يُبيح له استثمار تفوّقه لتحصيل ما يجاوِز مصلحته إلى النّيل من مصلحة غيره.

والحقّ أنّ بين المبدأين فرقًا في الطبيعة، وأنّهما قلّما يجتمعان في كائنٍ سياسيّ، وإن كان من مقتضيات استقامة كيان السّياسة - كفاعليّة مدنيّة إنسانيّة متحضّرة - أنْ ينطويَ عليهما ويقوم عليهما معًا. المبدأ **الأوّل** مبدأ سياسيّ موضوعيّ يُترجم حال التّوازن. وعليه، حين يدور الحوار بين قوًى متوازنة القوّة تكون عائداتُه أنفع لهما معًا، ولا يُنْتَقَص فيه من حقّ أيٍّ منهما؛ إذِ الحقُّ هذا يكون محْميًّا - حينها - بالقوّة والتّوازن. أمّا المبدأ **الثاني** فهو أخلاقيّ قبل أن يكون سياسيًّا، ومبْناه على أنّ الأقوى في الحوار لا يتوسّل **قوّة الحقّ** مبدأً يسوِّغ تمكين صاحب الحقّ من حقّه، وإنْ لم يكن موقعُه في توازن القوى المختلّ يسمح له بتحصيله. والواقع أنّ تصدُّر هذا المبدإ الثّاني وحاكميّتَه لمنطق السّياسة لأمْرٌ متعذِّر إنْ لم نقُل ممتنعًا، على الرغم من أنّ القانون الدوليّ يَمْنح شرعيّتَه - نظريًّا - منه، فيما المبدأ الأوّل فارضٌ أحكامَه ومفاعيله، بقوّة الأمر الواقع، على السّياسة والحوار وعلى العلاقات الدّوليّة.

من النّافل القول إنّ حوارًا بين العالَمَين (الغربيّ والعربيّ - الإسلاميّ) لن يُحْرِزَ كبيرَ نجاحٍ - وهو يتناول مسائل الخلاف - لسببٍ معلوم هو فقدان أحدهما (عالم العرب والمسلمين) القوّة الكافية لتحقيق التّوازن. لذلكَ لن يكون ما يُسْفِر عنه مُرْضيًا للأخيرين، وسيجدون في ما حِيف فيه من حقوقهم سببًا جديدًا للشّعور بالغبن عندهم: دُوَلاً ومجتمعات. لذلك، لا مهْرب من أن يتحلّى العالم الغربيّ ببعضٍ من القيم التي تؤهّله لأن يبرّر مشروعيّة أفعاله تجاه غيره؛ **لا بدّ له من أن يلتزم مبدأ توازُن المصالح بدلاً من مبدإ توازُن القوى**، كما طالبه بذلك - يومًا - ميخائيل غورباتشيف حين دبّ الوهن في النّظام السّوفياتيّ، كي يُشعر شركاءَه (العرب والمسلمون) في الحوار بأنّه يخوض معهم حوارًا فعلاً لا جلسات إملاء. في الأحوال جميعًا، ليس مطلوبًا من الغرب أن يتحوّل إلى كائنٍ

أخلاقيّ متعالٍ كي يستدخل هذا المبدأ في منظومته؛ يكفيه أن يلتزم أحكام القانون الدوليّ حتّى يقارِب مسألة المصلحة بقدرٍ من التّوازن.

إذا وُضع التأزُّم في نطاقه السّياسيّ، وخيضَ حوارٌ في شأن المسائل الخِلافيّة بعقل المصالح المتوازنة، سيتبدّد ـ حينها ـ الكثير من أسباب الاضطراب في العلاقة، وقد تستقيم هذه على نحوٍ أفضل وإنْ لم تتطابقِ المصالح بالضّرورة.

- 14 -

ما من فسادٍ في السّياسة، أشدُّ فتكًا بها، من الفساد الذي يطرأ عليها من إدخال عواملَ غيرِ سياسيّة في نسيجها أو في نظام اشتغالها. السّياسةُ ـ كما لم نَنْفَكّ نقول ـ فعْلٌ مدارُه على المصلحة؛ وهذه موضوع قابلٌ للتّفاهُم حوله وتنظيم العلاقة بشأنه بما لا يحوّل التّعارضَ في المصالح إلى نزاعات لا تَقْبل المعالجة. والقاعدةُ هذه تصحّ في حالات السّياسة جميعها: في حالة السّياسة داخل المجتمع الوطنيّ الواحد، وفي حالتها داخل المجتمع الكونيّ؛ في علاقات الدّول والأمم بعضِها ببعض. كلّما التزمت السّياسة قواعدها السّياسيّة المادّيّة استقام أمرُها، حتّى وإن هي دارت على مسائل خلافيّة ونزاعات على المصالح حادّة، وكلّما استدخلت فيها من العوامل التي هي ليست من أرومتها، أدخلت في جوفها من عوامل الاضطراب والعوار ما يُفسد اشتغالها.

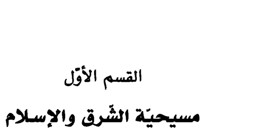
حين تَستَدرج السّياسة، في حقلها الوطنيّ، عوامل الهويّة والعصبيّة والانتماء الفرعيّ والدّين، تضع نفسَها بذلك الاستدراج في المكان الذي يتعصّى فيه السّيطرة على المنازعات الاجتماعيّة. هكذا لا تعود السّياسة مجموعَ أفعال مواطنين مشدودين إلى منظومة قوانين وحقوق وواجبات وإلى ولاء للدّولة والوطن، بل أفعالَ جماعات مشدودة إلى روابط أهليّة عصبويّة (قبليّة، عشائريّة، مناطقيّة، عائليّة، مذهبيّة)، ومشدودة إلى ولاءات فرعيّة (للدّين أو المذهب أو العصبيّة). وحينها، لا تصبح نزاعات السّياسة، التي تدور، غالبًا، على السّلطة والثّروة، قابلةً للاحتواء والاستيعاب والتّسويّة؛ بالاحتكام إلى الدّستور أو القوانين الجامعة، ومُنصرفة إلى توسُّل أدوات القوّة والعنف، ومدفوعة بقصوويّتها إلى الحدود الأبعد في أهدافها، على النّحو الذي تتعصّى فيه على الاستيعاب. وحتّى حينما تشهد على تسويةٍ مّا لها، تأتي التّسوية تلك اقتسامًا للحصص، وعبثًا بمنطق السّياسة والسّلطة و، بالتّالي، تأسيسًا لأزمات جديدة ما تلبث أن تتفجّر نزاعات حادّة.

الأمرُ نفسُه يحصُل للسّياسة وللعلاقات السّياسيّة، في النّطاق فوق ـ الوطنيّ؛ أي في نطاق علاقات الأمم والدّول. حين تستدخل العلاقاتُ السّياسيّة عوامل الاختلاف الدّينيّ،

أو النّزاعات الدينيّة بين أتباع هذه المِلّة وأتباع تلك من الشعوب والأمم، أو تحاول استثمار مخزون مشاعر العَداء والخوف المتبادل، المتوارثة من أزمنة سابقة، تحكم على نفسها بالتأزّم، بل تفرض على نفسها الجنوح لخيارات متطرّفة مثل الحروب، والتّحريض على الخُصوم وشيطنتهم وتجييش الرّأي العامّ ضدّهم. هكذا تذهل السّياسة ـ في نفق النّزاعات الدّينيّة ـ عن طريقها المَلكيّ: الحوار بمفردات السّياسة قصد التّفاهم سياسيًّا على مصالحَ قابلة للتّفاهُم بشأنها، فتنطلق إلى التّعبير عن نفسها تعبيرًا وحشيًّا غيرَ مدنيّ وترسّخ، بذلك التّعبير، حال التأزّم والعَداء المكين.

ما من حاجةٍ بنا إلى كثيرِ شرْح وتنفيلٍ لبيان أنّ النّزاعات الحاصلة، اليوم، بين الغرب وعالم العروبة والإسلام لَيْست بعيدة، تمامًا، من أجواء النّفخ في جمْراتها باسم الدّين والاختلاف بين نظام القيم هنا وهناك. يُقال ذلك، أحيانًا، بلغةٍ صريحة، من دون استحياء، من نوع القول إنّ النّزاع بين العالمَيْن نزاع بين مجتمعات (ودول) إسلاميّة ذات منظومة تقليديّة مغلقة ومجتمعات غربيّة ذات قيم يهوديّة ـ مسيحيّة مشتركة؛ أو من نوع القول إنّ الحرب التّي تنتظر العالَمَيْن هي «حرب حضارات». ولكنّ ذلك يقال، أيضًا، بلغةٍ أقلّ حدّة من لغة المحافظين، من نوع القول إنّ النّزاع بين العالَمَيْن نزاعٌ بين عالم يرفض الاعتراف بكونيّة القيم الغربيّة وعالم يسعى في حمْله على الاعتراف بها والانضواء تحت أحكامها. وشأنُ القيم، هنا، شأن الدّين لأنّها تُحيل إلى الثّقافيّ أكثر ممّا تحيل إلى الماديّ والمصلحيّ. لهذه الأسباب نشهد على هذه الأحوال من التأزّم في العلاقات بين العرب (والمسلمين) والغرب، على الرغم من أنّ أكثرها يَقْبل تسويات أو حلولاً سياسيّة تستقيم بها أو، على الأقلّ، يُحْقَن بها نزيفٌ مجانيّ.

وهكذا، كما أنّه لا مَهْرب من تحييد الدّين في النّزاعات الاجتماعيّة على السّلطة والثّروة في أيّ مجتمعٍ وطنيّ، قصد استقامة وظيفة السّياسة ووظيفة الدّين معًا (وهذا ما نجحتْ في تحقيقه تجربةُ الدّولة الوطنيّة الحديثة)، كذلك لا مهْرب من تحييد الدّين والخلافات الدّينيّة من العلاقات السّياسيّة بين الأمم والدّول، قصد تشذيبها ممّا ليس سياسيًّا فيها، وتمكينها من مقاربة مشكلاتها بما هي مشكلات مصالح ماديّة قابلة للمعالجة، وفي أفق بناء نظام دوليّ جديد على القيم المدنيّة الحديثة التي قامت عليها الدّولة الوطنيّة الحديثة. النّزاع على الدّين نزاعٌ فكريّ لا دخْل للسّياسة فيه وإلاّ أفسدته، والنّزاع على المصالح نزاعٌ سياسيّ لا دخْل للجدال الدّينيّ فيه وإلاّ أفسده. ستستمرّ المجادلات حول الأديان ولن تتوقّف، وإنْ كان يمكن أن تترشّد بأدوات العقل، أمّا الصّراعات السّياسيّة ـ وإن كانت هي، أيضًا، لن تتوقّف ـ فتملك من أسباب ضبط إيقاعاتها الكثير من الأدوات والوسائل.



القسم الأوّل

مسيحيّة الشّرق والإسلام

ما الصّورة/الصُّور التي كوّنها مسيحيّو المشرق عن الإسلام: دينًا جديدًا، وتعاليمَ، ونظامًا اجتماعيًّا وسياسيًّا... في لحظة اصطدام دعوته بمجتمعاتهم الاعتقاديّة في مَواطن انتشارها: في جزيرة العرب، ابتداءً، ثمّ في العراق وسورية ومصر وأجزاء من بيزنطة... غداة عمليّات الفتح وإخضاع البلدان تلك لسلطانه؟ هل يمكن عزل نوع التّمثُّل المسيحيّ للإسلام عن السّياقات الموضوعيّة التي حصل فيها، وفي جملتها عمليّات الفتوح والإخضاع، أم في الوُسع الوقوف على وجوهٍ من الاستقبال الإيجابيّ المسيحيّ لدعوة توحيديّة جديدة، ولحركة حملت بعض الخلاص لفئات واسعة من المسيحيّين نُبِذت عقائدُها من بيزنطة أو نُكِّل بها من سلطات الإمبراطورية في بلدانها؟ كيف تَطوّر إدراك المسيحيّة المشرقيّة للإسلام، بعد لحظة الفتح، وبعد أن باتت هذه المسيحيّة جزءًا من أرض الإسلام ودخلت في نسيج حضارته؛ هل حَال التّمايُز العَقَديّ والجدل اللاهوتيّ دون التّعايُش والاستقرار على مشتَركات ثقافيّة؟...

تلك بعضٌ من أسئلة أخرى سيتناولها هذا القسم بالدّرس، وهي تدور ـ في الجملة ـ على سؤال الصّلة التي تولّدت من أوّل اتّصال للإسلام بالمسيحيّة في القرن السّابع للميلاد، والوعي به ـ كدينٍ جديد ـ من جانب النّصرانيّة العربيّة والمذاهب المسيحيّة المختلفة، المنتشرة في الأرجاء؛ أكانت تابعة للخلقيدونيّة أو منشقّة عنها ومُدانة منها بوصفها «هرطقات». والحقُّ أنّ البحث في جذور هذا الوعي المسيحيّ الابتدائيّ للإسلام أمرٌ في غاية الأهميّة، بالنّظر إلى أنّ ذلك الوعي الأوّل سيصبح تأسيسيًّا؛ ذا أثرٍ ومفعول في كلّ الوعي المسيحيّ اللاحق: في المسيحيّة البيزنطيّة والمسيحيّة اللاتينيّة كما في بعض الاستشراق الأوروبيّ الحديث. وما من شكٍّ في أنّ الكثير من صُور الماضي ـ التي كوّنها مسيحيّون مشرقيّون عن الإسلام في ذلك الإبّان ـ سيجد طريقه إلى إعادة التّدوير والتّداول

في الوعي المسيحيّ اللاحق و، خاصّةً، في البيئات اللاهوتيّة. ولا يتعلّق الأمر في الصُّور تلك بما هو سلبيّ منها، حصراً، بل وحتّى بما عُدَّ إيجابيًّا في تقدير المسلمين له. أمّا تفسير سلطة وعي المتقدّمين من المسيحيّين على متأخّريهم فمردُّه، في المقام الأوّل، إلى أنّهم عاشوا تجربة الإسلام من الدّاخل، وتعرّفوا إلى تعاليمه ونُظمه من كثب؛ وإلى أنّهم احتازوا العِلم بلغة الإسلام الرئيس (العربيّة) وأتقنوا استخدامها فمكّنتهم من الاقتراب أكثر من العالَم الدّلاليّ للقرآن وتراث الإسلام الدّينيّ[1]. ولم يكن يشبههم في هذا، جزئيًّا، سوى مسيحيّو الأندلس ممّن عاشوا في كنف دولة الإسلام.

تقتضينا هذه الملاحظة دقّةً في تحديد معنى المسيحيّة الشّرقيّة التي سننصرف، في هذا القسم، إلى البحث في أشكال تمثّلاتها للإسلام. والدّقّة، في هذا الباب، مطلبٌ منهجيّ عزيز، بالنّظر إلى اتّساع معنى المسيحيّة الشّرقيّة عند من يطلقون عليها التّسمية هذه: من مسيحيّين رومان أو لاتين (غربيّين)، ومن مسيحيّين شرقيّين. وهكذا فالدّارج أن تُجمَع المسيحيّة الأرثوذكسيّة البيزنطيّة، تحت هذه التّسمية، جنبًا إلى جنب مع المسيحيّات المشرقيّة الأخرى (النّصرانيّة، واليعقوبيّة، والنّسطوريّة والمذاهب الأخرى المُدانة من المجامع المسكونيّة البيزنطيّة مثل الآريوسيّة والأوطيخيّة...)، بل حتى ـ جنبًا إلى جنب ـ مع الملكانيّة المشرقيّة[2]. ولمّا كنّا سنعرض، في الفصل الثّالث، للمسيحيّة البيزنطيّة وتمثُّلاتها للإسلام، وننصرف ـ في الفصلين الأوّل والثّاني ـ إلى تناول مسيحيّة المشرق غير البيزنطيّة (في جزيرة العرب، والعراق، وفارس، وسورية ـ فلسطين، ومصر)، فسنميّز هذه الأخيرة من الأولى بتسميتها مسيحيّة مشرقيّة.

---

(1) على الرّغم من تميّز نظرة المسيحيّة المشرقيّة البيزنطيّة عن نظرة المسيحيّة البيزنطيّة إلى الإسلام، إلا أنّ مسيحيّي المشرق وبيزنطة ـ مجتمعين ومتفاوتين ـ لم يشوّهوا صورة الإسلام كما فعل المسيحيّون اللاتين. انظر في هذا: Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age: VIIe - XV siècle* (Paris: Armand Colin, 1996), p. 32.

(2) هذا ما دفع الأب يواكيم مبارك، مثلاً، إلى أن يلاحظ أنّه «في المشرق...، وإن كانت الأعمال الملكانيّة محرّرة باليونانيّة، ينبغي أن يقع تمييزُها، بعناية، عن أعمال البيزنطيّين». انظر: Youakim Moubarac, *L'Islam et la dialogue Islamo - chrétien* (Beyrouth: Editions du cénacle libanias, 1986), tome III, p. 233.

الفصل الأوّل

نصارى الجزيرة العربيّة
«الهرطقات» المسيحيّة والإسلام

ليس مستبعَدًا أن يزدهر البحث العلميّ، مستقبلاً، في الفارق بين النّصرانيّة والمسيحيّة؛ بين النّصارى، أتباع دين عيسى ابن مريم، والمسيحيّين، أتباع دين يسوع: كما عرضتْهُ المسيحيّة «الرّسوليّة» (البولسيّة) في منتصف القرن الميلاديّ الأوّل. وقد يشهد البحث ذاك على تولُّد قدرٍ من المعطيات يسمح بإعادة تركيب سرديّة جديدة عن هذا الدّين التّوحيديّ، خاصّةً في ضوء الجَهد العلميّ المبذول، منذ مدة، في ميدان البحث في الأصول والمنابت الجغرافيّة للمسيحيّة، بعد تبيُّن الكثير من تناقضات وثغرات الرّوايات الرّسميّة عنها، وتَعَسُّر توفيرِ دليلِ المطابقة بين مرْويّات الأناجيل، و«أعمال الرّسل»، ورسائل پولس عن يسوعَ وعن النّسب وأمكنة الميلاد والتّنقُّل و(بين) واقع جغرافيا فلسطين. ويزيد من تعزيز فرص الذّهاب بالبحث في تلك الأصول بعيدًا أنّ مادّةً معتبَرة من القرائن في حوزة البحث العلميّ، اليوم، في هذا الميدان؛ وليست الإفادات القرآنيّة عن النّصارى إلاّ واحدةً من أوثق الوثائق المدوَّنة، في هذا الباب، ناهيك بما تسمح به الحفريّات في الشّعر القديم، في الجزيرة، وفي الدّراسات الفيلولوجيّة، خاصّةً المقارنة بين اللّغات القديمة، فضلاً عن النّقوش وسوى هذه من الشّواهد... من إمكانيّات استخدام موادَّ جديدة لإنتاج سرديّة في المسألة أقرب إلى الدّقّة، يعاد بها إدخال تاريخ النّصارى وتراثهم، في جزيرة العرب وفلسطين، ضمن المجرى العامّ لتاريخ هذا الدّين التّوحيديّ الكبير بعد طولِ تجاهُل.

كان مثلُ هذا الجَهد قد بُذل على صعيد التّأليف العربيّ على الأقلّ، في ميدان دراسات تاريخ اليهوديّة، وجغرافيّةِ دعوتها وحركتها، منذ وضع كمال الصّليبيّ عمله العلميّ الكبير

في المسألة، مقيمًا الأدلّة، من النّصوص ومن الشّواهد الأثريّة والجغرافيّة[1]، على أنّ جزيرة العرب (بلاد عسير: جنوب غرب المملكة العربيّة السّعوديّة حاليًا) هي الموطن التّاريخيّ والجغرافيّ لليهوديّة ولتاريخ بني إسرائيل، وأنّ الأحداث التي يرويها «العهد القديم» تُطابق أمكنتُها وأوصافُها ما يوجَد في بلاد عسير من أمكنة. وقد خطا البحث في ميدان دراسات التّاريخ الدّينيّ العبرانيّ خطوات نوعيّة ملحوظة، منذ مطالع القرن الحالي، بفضل الدّراسات العميقة التي أنجزها فاضل الرّبيعيّ، الباحث العراقيّ الرّصين ـ المتخصّص في ميدان دراسات التّاريخ الدّينيّ والأنثروبولوجيّ للأديان التّوحيديّة ـ وأماطتِ النّقاب عن شواهدَ عدّة على أنّ اليمن كان موطنًا جغرافيًّا وتاريخيًّا لبني إسرائيل واليهوديّة[2]. وها إنّ الورشةَ العلميّةَ عينَها تُفتَح، اليوم، حول الكون الجغرافيّ والتّاريخيّ للمسيحيّة: موطنًا ونصوصًا وتعاليم وحركةَ انتقال وانتشار، منذ نشر كمال الصّليبيّ دراستَه عن شخصية يسوع[3] في المصادر المسيحيّة الأولى، المعتمَدة في المسيحيّة الرّسميّة (الأناجيل، «أعمال الرّسل»، رسائل بولس، رسائل يعقوب وبطرس ويوحنّا ويهوذا)، كما في التّاريخ، مشككًا في صلات مسيحيّي الجيل الأوّل بفلسطين، وفي الرّواية عن يسوعَ من حيث هو عينُه عيسى ابن مريم؛ الذي تحدّث عنه «إنجيل النّصارى» في جزيرة العرب. وها هو فاضل الرّبيعيّ يستكمل، اليوم، إعادة تركيب صورة النّشأة والتطوُّر، في كتاباته عن المسيحيّة الأولى، ذاهبًا إلى التّمييز الصّريح بين المسيحيّة والنّصرانيّة العربيّة، كأصلٍ للمسيحيّة تولّدتْ منه هذه من طريق هجرات القبائل العربيّة النّصرانيّة من نجران، جنوب غرب الجزيرة العربيّة، إلى الشّمال (ومنه إلى بيزنطة ثمّ روما)[4].

وإذا ما قُيِّض لهذه الأبحاث التّنقيبيّة التّجديديّة أن تصيب حظًّا من النّجاح في تجْلية الغوامض وابتناء القرائن الكافية على وجاهة كشوفاتها، فيسُغيِّر ذلك الكثيرَ من معارفنا عن ـ وأنظارنا إلى ـ هذه الأديان التّوحيديّة؛ إلى أصولها ومنابتها الأولى ونصوصها التّأسيسيّة ـ خاصّةً المسيحيّة (بالنّظر إلى أنّها التي تعنينا في هذا الفصل) ـ وسيُحرّر وعينا

(1) انظر: كمال الصّليبيّ، التّوراة جاءت من جزيرة العرب، ط 6 (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، 1997).

(2) انظر له في هذا الموضوع: فاضل الرّبيعيّ: فلسطين المُتخيَّلة: أرض التّوراة في اليمن القديم، 2 ج (دمشق: دار الفكر، 2008)؛ القدس ليست أورشليم: مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين (بيروت: رياض الرّيّس للكتب والنّشر، 2010)؛ حقيقة السّبي البابليّ: الحملات الآشوريّة على الجزيرة العربيّة واليمن (بيروت: دار جداول، 2011)، وإسرائيل المُتخيَّلة: مساهمة في تصحيح التاريخ الرسمي لمملكة إسرائيل القديمة، 8 ج (بيروت: دار الريس، 2016).

(3) كمال الصّليبيّ، البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل (عمّان: دار الشّروق، 1999).

(4) فاضل الرّبيعيّ، المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ ـ الفارسيّ (بيروت: رياض الرّيّس للكتب والنّشر، 2009). انظر، خاصّةً، الفصلان الأوّل (ص 56 ـ 109) والرّابع (ص 201 ـ 248) من الكتاب.

لتراثها من تأثيرات السّرديّات التّاريخيّة الرّسميّة، ومن تأثيرات دراسات مؤرّخي الأديان والمستشرقين، وتنميطات كثيرٍ منها، وفي جملتها تلك الباحثة عن خطّ سيْر المسيحيّة في انتقالها (المُفْتَرض) من فلسطين ثمّ بيزنطة إلى داخل الجزيرة العربيّة. بل في وسع نجاح تلك الأبحاث أن يتخطّى، عمليًّا، حتّى تلك الجهود التّنقيبيّة الجبّارة التي بذلها دارسون عديدون في مضمار الحفريّات عن البدايات الأولى للنّصرانيّة في جزيرة العرب، ولكن التي لم تتحرّر، من جهتها، من قيود فرضيّاتها الضّمنيّة الحاكمة للتّفكير، والقاضية بأنّ تلك الجذور الأولى للنّصرانيّة العربيّة استُنْبِتَتْ محليًّا بعد وفودها من خارج، ولم تكن هي نفسُها تلك الأصول[5].

لا يعنينا، في هذا الفصل، ولا في ما سيليه، البحثُ في تكوُّن المسيحيّة، من زاوية التّنقيب والفحص عن الأصول، ولا الانصراف إلى محاولة تبيُّن ما إذا كان لها جذورٌ نصرانيّة عربيّة؛ فليس ذلك في نطاق تخصُّصنا، أوّلاً، ولا هو يقع في دائرة المبحوث فيه في هذا الفصل (وفي الكتاب)، ثانيًا، بقدر ما يُهِمّنا أن نستطلع ـ في حدود المُتاح لنا من المصادر ـ البيئات التي نشأ فيها هذا الدّين وتَطوّر، من أجل أن ننصرف ـ في الفصل القادم ـ إلى تَقَفّي آثار الاستقبال النّصرانيّ (في الجزيرة العربيّة والجوار) لدعوةِ الإسلام غِبّ انطلاقتها واصطدام تعاليمها وحركتها بالعقائد القائمة في محيطها الجغرافيّ. ويقع ضمن ذلك الوقوفُ على أشكال التمثُّل النّصرانيّ (والمسيحيّ) المختلفة لهذا الدّين الجديد؛ لتعاليمه ومنظومة قِيمه الرّوحيّة والأخلاقيّة، وللنّظام الاجتماعيّ والسّياسيّ الذي تولّد من انتشاره وسيادته. ومن الطّبيعيّ أن يكون رصْدُ تفاعُل النّصارى العرب معه أوّلَ المدروس في هذا الباب؛ فهؤلاء كانوا ـ بحكم الانتماء الجغرافيّ والثّقافيّ المشترَك ـ الأبدأ من غيرهم من مسيحيّي الجوار في الاتّصال به، والتّماسّ معه، والتّعرُّف إليه، والتّأثُّر الموضوعيّ بمفعول وجوده وحركته.

أوّلاً: في مَن هم النّصارى

لم تقترن فكرةُ التّوحيد، عند العرب القدماء في الجزيرة (قبل الإسلام)، بالنّصرانيّة ولا باليهوديّة قبلها. ربّما اقترنت بالحُنفاء، إن صحَّ ـ فعلاً ـ أنّهم ليسوا فرقةً نصرانيّة، كما

---

(5) انظر، في هذا، مصدريْن من أهمّ المصادر في الموضوع: لويس شيخو، النّصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة (بيروت: مطبعة الآباء المرسَلين اليسوعيّين، 1923)، وجواد عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 10 ج (قم: منشورات الشّريف الرّضي، [د. ت.])، ج 6 خاصّةً.

يذهب إلى ذلك البعض[6]، وربّما بدأت ممّن قبلهم. ذلك ما ينتهي إليه كارل بروكلمان، مثلاً، حين يكتب[7]: «اعتقدَ العرب [القدماء]، ككثير غيرهم من الشّعوب البدائيّة، بإله هو خالق الكون. هذا الإله هو «الله»؛ الذي لم ينقل العرب فكرته عن اليهود والنّصارى، كما يظنّ كثير من الباحثين. وليس من شكّ في أنّ العرب كانوا، في أوّل الأمر، يؤدّون الشّعائر الدّينيّة إلى تلك الآلهة [= الوثنيّة] التي كانت أقرب إليهم من الله، ربّ العالمين العظيم... وفي مكّة أخذ الله يحتلّ، شيئًا فشيئًا، محلّ هُبَل، الإله القمريّ القديم، كربّ للكعبة». إذا كانت فكرة التّوحيد عريقة، إلى هذا الحدّ، في جزيرة العرب، وسابقة للدّينين التّوحيديّين، أو غير مستقاة منهما، فما من شكّ في أنّها تعزّزت، أكثر، بانتشار اليهوديّة والنّصرانيّة فيها قبل أن تنعطفَ فكرةُ التّوحيد وتفشو أكثر مع قيام دعوة الإسلام وانتشارها وانتصارها. وأيًّا تكن حقيقة الأمر؛ أي بمعزل عن صحّةِ فرضيّةِ وجودِ لفكرة التّوحيد سابق لظهور الدّينيْن التّوحيديّين، ولانتشارهما في جزيرة العرب (والنّصرانيّة خاصّةً لاتّصالها بموضوعنا)، فإنّ السّؤال الابتدائيّ الجدير بالتّناول، في هذا المعرض، هو: ماذا عساها تكون الأدوار التي نهضت بها النّصرانيّة في جزيرة العرب قبل الإسلام؛ في حياة عرب «الجاهليّة» ونظامهم الاعتقاديّ؟ وهل كان لها من وجودٍ أصيلٍ في الجزيرة أم هي تولّدت من تأثيرات خارجيّة؟ وتكيّفت مع أوضاع مناطق الاستقبال؟

المسيحيّون الأوائل، قبل المسيحيّة «الرّسوليّة» التثليثيّة، هم ـ في عُرفهم كما في عُرف عرب الجزيرة وفي نصوص القرآن ـ النّصارى. هذا، على الأقل، سببٌ كافٍ لكي ندرك لماذا لم يَرِد في الآيات القرآنيّة، الخاصّة بهذه الجماعة الاعتقاديّة، لفظ المسيحيّين أو المسيحيّة، بل ورد ـ بدلاً منه ـ لفظ النّصارى؛ اللّفظ الذي ليس من صلةٍ له بموطن يسوع (= النّاصرة)[8] كما شاع الاعتقاد. والنّصارى هؤلاء «يستندون في الدّين الجديد [= دينهم] على ما ورد في التّوراة. كانوا يقولون بأنّ المسيح هو المخلّص الذي بشّرت به التّوراة، وإنّه رسولٌ إنسان وإنسانٌ كسائر البشر... وإنّه جاء لتطبيق تعاليم التّوراة على مستوى العقيدة أو السّلوك الدّينيّ، ومن هنا حرصهم على الختان وإقامة السّبت وتحريم أكل الخنزير... هؤلاء يهودٌ تنصّروا... ولكن من دون قطيعة مع اليهوديّة، معتبرين عيسى هو المسيح الذي بشّرت

(6) سنتناول ذلك، لاحقاً، في هذا الفصل.

(7) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، نقله إلى العربيّة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 11 (بيروت: دار العلم للملايين، 1988)، ص 26 ـ 27.

(8) يلاحظ كمال الصّليبيّ، بحقّ، تناقضات الأناجيل في نسبتها يسوعاً إلى بلدة النّاصرة في الجليل أو إلى بيت لحم. انظر التّفاصيل في: الصّليبيّ، البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل، ص 50 ـ 61.

به التّوراة»[9]. بل ولقد سبقَ لفظُ النّصارى لفظَ المسيحيّين في التّعيين كما في التّداول: على ما يلاحظ ذلك كمال الصّليبيّ[10]. وغنيّ عن البيان أنّ النّظام الاعتقاديّ للنّصارى هؤلاء يخالف نظيره عند المسيحيّين جملةً، وأنّه «ليس في استطاعة أحدِ الزّعم بأنّ هذه النّصرانيّة [= يقصد المسيحيّة «الرّسوليّة»]، التي تركّزت وتثبّتت على هذه الصورة التي نشهدها، هي النّصرانيّة التي جاء بها المسيح وكان عليها النّاصريّون، أي أقْدمُ أتباع عيسى»[11]؛ فهو أقرب ما يكون إلى أصوله التّوراتيّة التي لم ينقطع عنها[12].

على أنّ تعريف النّصارى بهذا المعنى ـ الذي يشترك فيه جواد عليّ وكمال الصّليبيّ ومحمّد عابد الجابري ـ يضع هؤلاء (النّصارى) في خطّ التّقليد اليهوديّ الموروث، من حيث هو يشدّد على أنّ النّصرانيّة، في مِهادها الأولى، كانت جزءًا من اليهوديّة لم يقطع مع تقاليدها (خلافًا للمسيحيّة الرّسوليّة ـ مسيحيّة الرّسول پولس ـ التي قطعت معها، وعوّضت بطقسِ الختان طقسَ العماد) و، بالتّالي، لم تدشّن دينًا جديدًا وشريعة جديدة. وإذا كانت الفكرةُ هذه ممّا قام عليها بعضُ الدّليل في حالة الجماعة المسيحيّة الأولى في فلسطين، التي انتظمت في كنيسة القدس ـ وذلك ما يذهب إليه كمال الصّليبيّ من غير أن يقطع بيهوديّة الفريق الإسرائيليّ الذي ظلّ ينتظر مسيحًا من بيت داود[13] (يعيد بناء مملكة إسرائيل) ـ ، فإنّ المسألة ما زالت محلّ خلاف بين الدّارسين المتخصّصين اليوم؛ حيث

---

(9) محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم: في التّعريف بالقرآن (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2006)، ج 1، ص 41 ـ 42 (التّشديد منّي).

(10) «يستفاد من «العهد الجديد» بأنّ أتباع يسوع «النّاصريّ» عُرفوا في أورشليم بـ «شيعة النّاصريّين» أو «النّصارى» (Nazaraioi) (أعمال الرّسل 24: 5) قبل أن يتسمّوا «مسيحيّين» (Christianoi) للمرّة الأولى في أنطاكية (أعمال الرّسل 11: 26)». انظر: الصّليبيّ، البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل، ص 107 (التّشديد منّي).

(11) عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 624.

(12) يخالف فاضل الرّبيعيّ ما ذهب إليه جواد عليّ وكمال الصّليبيّ ومحمّد عابد الجابري من قولٍ باستئناف النّصرانيّة التّقاليد اليهوديّة في الختان حين يقول: «كان تعبير «نصارى» عند العرب، قبل المسيحيّة الرّسوليّة ولا يزال حتّى اليوم، يُطلَق على كلّ جماعةٍ لا تمارس الختان، أو هي امتنعت عنه». وهكذا، فإنّ معنى النّصرانيّة، في ثقافة العرب، يفيد «الامتناع عن ممارسة الختان أو تعطيله كشريعة»، أو «الانقطاع عن ممارسته كطقس دينيّ قديم». انظر: الرّبيعيّ، المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ ـ الفارسيّ، ص 28 ـ 29 (التّشديد منّي). وربّما يتناسب هذا التّعريف للنّصرانيّة مع معنى النّصرانيّ في الحديث النّبويّ: «لا يؤمنكم أنْصَر» أو أقْلَف (أي غير مختون). انظر ذلك في: فاضل الرّبيعيّ، شقيقات قريش: الأنساب والطّعام في الموروث العربيّ (بيروت: رياض الرّيّس للنّشر، 2002).

(13) الصّليبيّ، البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل، ص 42 ـ 43. ويتطابق ما يذهب إليه الصّليبيّ، هنا، مع ما تقرّره رسالة الرّسول پولس «إلى أهل رومية» من تعريفٍ ليسوعَ بأنّه إسرائيليّ (ولم يقل إنّه يهوديّ). انظر: «العهد الجديد»: «رسالة پولس الرّسول إلى أهل رومية» (الكتاب المقدّس، الأصحاح 9، الآيتان 4 ـ 5).

يميل بعضهم[14] إلى القول إنّ القطيعة مع اليهوديّة بدأت قبل المسيحيّة «الرّسوليّة» نفسها، وكانت شرطًا لتدشين الدّين الجديد. وفي الأحوال جميعها، إذا كان النّصارى أولاء لم يحظوا بالاعتراف، في العالم المسيحيّ، لأنّهم يمثّلون «في عرف علماء المسيحيّة الرّسميّة (الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة والأنغليكانيّة) فرقةً ضالّة غير معتبَرة» ضُرِب ستارٌ من التّعتيم على تعاليمها وتراثها وتاريخها، فهم - في عُرف علماء الإسلام - أولئك «المنحدرون من «الحَواريّين» (صحابة عيسى ابن مريم)»[15]؛ الذين ينبغي للبحث العلميّ والتّنقيب التّاريخيّ أن يعيد إليهم الاعتبار، وأن يسلّط الضّوء على أدوارهم في التّراث الدّينيّ التّوحيديّ.

* * * *

أطلقت المسيحيّة «الرّسوليّة» الرّسميّة على النّصارى، المناهضين لها ولعقيدة التثليث، اسم الأبيونيّين (Ebionites) تحقيراً لهم[16]؛ وهؤلاء كناية عن «طائفة يهوديّة - مسيحيّة قال أصحابها: إنّ المسيح هو ابن مريم ويوسف وليس ابن الله. وأثناء معموديّته في الأردنّ خُتِم بختم النّبوّة وصار المسيح»[17]. وعليه، فـ «الأبيونيّون» هؤلاء، الذين عُدُّوا هراطقة، من قِبل المسيحيّين الآخرين، وامتدادًا لجماعة القدس اليهو - مسيحيّة، لم يكونوا - في تعبير عبد المجيد الشّرفي[18] - غير وريثي هذه الكنيسة البدائيّة [يقصد الأولى] المشهورين بلقب «النّاصريّين» أو «الأبيونيّين»، وبادلوا متّهِميهم مشاعرَ الإنكار؛ حيث كانوا «يكِنُّون

(14) يذهب فاضل الرّبيعيّ، مثلاً، إلى القول إنّ «المسيحيّة الأولى، أي النّصرانيّة العربيّة، ظهرت في نجران كانشقاق على [عن] اليهوديّة، وقد استمرّت في التّطوّر البطيء هناك مع اندثار يهوديّة اليمن، وتراجُع حضورها في حياة القبائل العربيّة». انظر: الرّبيعيّ، المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ - الفارسيّ، ص 89 (التّشديد منّي).

(15) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 38.

(16) حيث معنى العبارة، بالعبريّة، الفقراء: فكريّاً وروحيّاً لا ماديّاً.

(17) لويس صليبا، قاموس الفلسفة المسيحيّة (جْبَيْل: دار ومكتبة بيبليون، 2016)، ص 25 (التّشديد منّي). ونقرأ في تعريف جواد عليّ لهم، أنّهم «جماعة من قدماء اليهود المتنصّرين عُرفوا بهذه التّسمية العبرانيّة، التي تعني «الفقراء»، لا يعرَف عن كيفيّة ظهورهم ونشوء عقيدتهم على وجهٍ صحيح أكيد. وكلّ ما يمكن أن يقال عن معتقداتها إنّها مزيج من اليهوديّة والنّصرانيّة، وإنّها نصرانيّة بُنِيت على أسسٍ ودعائمَ يهوديّة؛ فهي نصرانيّة يهوديّة في وقت واحد». انظر: عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 635. ويميل بعضُ الدّارسين إلى اعتبار ورقة بن نوفل - وهو ابن عمّ خديجة بنت خويلد زوج الرّسول - واحداً من المنتسبين إلى الجماعة الإبيونيّة. انظر: أبو موسى الحريريّ، قسّ ونبيّ: بحث في نشأة الإسلام، سلسلة «الحقيقة الصعبة» (بيروت: دار «لأجل المعرفة»، 2005). انظر، خاصّةً، الفصل الثالث عن إبيونيّة ورقة بن نوفل. ويرجّح أنّ مؤلّف الكتاب هو جوزيف قزي الذي اتّخذ اسماً مستعاراً هو أبو موسى الحريريّ.

(18) عبد المجيد الشّرفي، الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلاميّ، 2007)، ص 73 - 74 (التّشديد منّي).

عدواةً شديدة لپولس المسؤول، في نظرهم، عن ارتداد العديد من إخوانهم. وعاملتْهم الكنائس ذات النّزعة البولسيّة بالمثل، فوجدوا أنفسَهم متّهمين بالهرطقة من جانب اليهود ومن جانب إخوانهم المسيحيّين في الوقت نفسه. وكانت صفاتهم تتمثّل، خصوصًا، في مسيحولوجيا عتيقة تُنكر ألوهيّة المسيح، وفي التّمسُّك بممارسة الطّقوس اليهوديّة». وكان أقدم مصدرٍ للتّعريف بعقائدهم كتابات القدّيس يوستينوس الشّهيد (110 ـ 165)، التي منها استقى اللاحقون معلوماتهم عنهم. ويُورِد عزّت أندراوس ـ في مقالته «محمّد والعقيدة الأبيونيّة»؛ المنشورة في «موسوعة أقباط مصر»[19] ـ تعريف يوسابيوس بهم بأنّهم «اعتبروا السّيد المسيح إنسانًا عاديًا قد تَبرّر [صار من الأبرار]... واعتبروه إنسانًا عاديًا كسائر البشر، وُلِد من أبٍ هو يوسف (النّجّار) ومن أمٍّ هي مريم».

إنّ الشّهادات هذه ـ وسواها الكثير ـ تقطع بأنّ الأمر يتعلّق، في النّصارى، بجماعة اعتقاديّة مسيحيّة أولى وابتدائيّة لم تكن تؤلّه شخص المسيح، ولا تُنكِر بشريّته كنبيّ و، بالتّالي، خالفت ما سار عليه الاعتقاد المسيحيّ العامّ، بعدها، في حقبته اليونانيّة الأولى مع پولس الرّسول، من قولٍ بألوهيّته ـ كأقنوم من الأقانيم اللاهوتيّة الثّلاثة ـ وعُدّت، لذلك السّبب، فرقةً هرطوقيّةً ضالّة، وبقي شكلٌ من الوجود لها خارج مناطق نفوذ الخلقيدونيّة البيزنطيّة: في فلسطين، قبل أن تضمحلّ وجودًا، وفي جزيرة العرب والعراق. وهؤلاء هم الذين وصفهم القرآن الكريم بأنّهم ﴿قالوا إنّا نصارى﴾[20]، وميّزهم من غيرهم بالقول: ﴿ولتجدنّ أقربَهم مودّةً للّذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى﴾[21].

أين نشأت هذه النّصرانيّة في البدء؛ هل كان موطنُها، حقًّا، في فلسطين والقدس أم في الجزيرة العربيّة؛ وفي أيّ مكان من جزيرة العرب كان مهدُها؟

يفيد كمال الصّليبيّ بأنّ «مذهب «النّصارى» يسمّى «الطّريق» أو «طريق الربّ»[22]، وأنّ هذا المذهب «كان مركزُه، أصلاً، في «العربيّة» (أو بلاد العرب) قبل أن تنتقل به جماعة يسوع إلى فلسطين»[23]. ولمّا كان مهدُ دعوةِ المسيح بلادَ الجزيرة لا فلسطين، فقد شدّ إليها پولس(*) الرّحال ما إن عَلِم بأمرها؛ إذ «عندما تبيّن لپولس ـ وهو اليهوديّ المتعلّم،

(19) موسوعة أقباط مصر، منشورة على الموقع الإلكتروني التالي: <https://www.coptichhistory.org>.
(20) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 14.
(21) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 14.
(22) الصّليبيّ، البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل، ص 107.
(23) المصدر نفسه، ص 108.
(*) كان اسمه شاول ـ كما يقول هو نفسه في رسائله ـ ثمّ تَسَمّى پولس بعد اعتناقه دعوة المسيح.

والفرّيسيّ أصلاً ـ بأنّ يسوع هو المسيح بالفعل، لم يشأ ـ يقول الصّليبيّ[24] ـ أن يتوجّه من دمشق إلى أورشليم ليتلقّى المعلومات عن مذهبه من أتباعه النّصارى، الذين بقوا هناك، وهم الذين كانوا «عاميّين» و«عديمي العلم» (أعمال الرّسل 13:4)، بل توجّه، فوراً، إلى «العربيّة» ليقف على حقيقة أمر «الطّريق» من مصدرها الأصليّ. أمّا توجُّه بولس من دمشق إلى جزيرة العرب لاستقاء العلم بدين المسيح ـ الذي يشير إليه الصّليبيّ ـ فيؤكّده ما يفيد به بولس نفسه في إحدى رسائله[25]. غير أنّ الصّليبيّ ينبّهنا إلى حقيقةٍ ستكون مادّةً خصبة لفرضياتٍ جديدة تحت تصرُّف البحث العلميّ في ما خصّ المصادر الأولى للنّصرانيّة حين يكتبِ[26]: «ويبدو أنّ ما وجده بولس في «العربيّة»، وعاد به إلى دمشق هو «الرّقوق» (Membrana) التي يتحدّث عنها في الرّسالة الثانية، التي بعث بها من سجنه في روما، إلى «الابن الحبيب» تيموثاوس في أواخر حياته... وهي التي كان لوقا وتيموثاوس، في الأقلّ، من بين أتباع بولس، على علم بوجودها». وما من شكّ ـ كما سنرى ـ في أنّ الأمر في هذه «الرّقوق» يتعلّق بمدوّنات مّا عن تعاليم النّصرانيّة في مهدها.

في حديث الكثير من المصادر المسيحيّة عن الأناجيل يَرِد التّمييز بين الأناجيل القانونيّة (Canoniques) (المتعارف عليها)، التي أقرّتِ المسيحيّةُ الرّسميّة شرعيّتَها، وهي أربعة، والأناجيل «المنحولة» (Apocryphes) التي رفضتِ الاعتراف بها؛ مثل إنجيل يعقوب، وإنجيل يوسف النّجّار، وإنجيل انتقال مريم، وأناجيل الآلام، وأناجيل الغنوسيّة[27]، وأناجيل يُعتقد أنّها كانت متداولة في الجزيرة، وهي التي يرجّح كمال الصّليبيّ أن يكون منها إنجيل فرقة من غلاة النّصارى بشّر به بولس الرّسول[28]. ومجموع الأسفار التي تُعَدّ منحولة خمسون سِفراً أفْتَتِ المجامعُ الكَنَسيّة بعدم اعتمادها. وليس يعنينا من موضوع هذه الأناجيل إلّا ما يُحتمَل

---

(24) الصليبي، المصدر نفسه، ص 108.

(25) في رسالته إلى أهل غلاطيّة يقول بولس الرّسول: «وأعرِّفكم، أيّها الإخوة، الإنجيل الذي بشّرتُ به إنّه بحسب إنسانٍ ـ لأنّي لم أقبله من عند إنسانٍ ولا عُلّمته. بل بإعلان يسوعَ المسيح. فإنّكم سمعتم بسيرتي قبلاً في الدّيانة اليهوديّة أنّي كنت أضطهد كنيسةَ الله. بإفراط وأتلفُهَا. وكنت أتقدّم في الدّيانة اليهوديّة على كثيرين من أترابي في جنسي إذ كنتُ أوفرَ غَيْرَةً في تقليدات آبائي. ولكن لمّا سرَّ الله الذي أفرزني من بطن أمّي ودعاني بنعمته أن يُعلن ابنَهُ فيّ لأبشّر به بين الأمم للوقتِ لم أستشِر لحماً ودماً ولا صعِدتُ إلى أورشليمَ إلى الرّسل الذين قبلي بل انطلقتُ إلى العربيّة ثمّ رجعت أيضاً إلى دمشق». انظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد «رسالة بولس الرّسول إلى أهل غَلاطِيَة»، الأصحاح 1، الآيات 11 ـ 18.

(26) الصليبي، المصدر نفسه، ص 108.

(27) انظر مقدمة محقّق كتاب: الأنبا يوساب (أسقف فوه)، تاريخ الكنيسة القبطيّة ـ تاريخ الآباء البطاركة، تحقيق جمال محمّد أبو زيد (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2018)، ص 6 ـ 7.

(28) الصليبي، المصدر نفسه، ص 119.

أن يتّصل منها بالجزيرة العربيّة. وهنا، بالذّات، ينبغي أن يستوقفنا تكرارُ التّسميّة القرآنيّة لكتاب النّصارى بصيغة المفرَد (الإنجيل)[29] لا بصيغة الجمع المعهودة (الأناجيل)؛ فهل كانت الآيات القرآنيّة تسلّم للنّصارى بإنجيلهم - الذي عدّه المسيحيّون الرّسوليون - منحولاً، وتعترف له بشرعيّته؟ ثمّ هل كانت تُخَطّئ أقوالهم بالصّلب وألوهيّة عيسى حين يتعلّق الأمر في الأقوال تلك بما يَرِد في إنجيل الغلاة منهم؟ سؤالان جديران بالبحث حقًّا.

يلاحظ جواد عليّ[30] أنّه «يظهر من بعض روايات الأخباريّين أنّ بعض أهل الجاهليّة كانوا قد اطّلعوا على التّوراة والإنجيل، وأنّهم وقفوا على ترجمات عربيّة للكتابين». وهو، في ملاحظته هذه، لا يستبعد وجود ترجمات للكتاب المقدّس في مملكة الحيرة[31] شمال الجزيرة العربيّة. فهل يتعلّق الأمر في هذا بترجمات حقًّا (من الآراميّة أو اليونانيّة - التي دُوِّنت بها الأناجيلُ الأربعة - أو السّريانيّة[32]) إلى العربيّة أم بنصّ عربيّ أصيل؟ السّؤال مشروع في ضوء ما لدينا من مؤشّراتٍ وإفادات عن مَواطن النّصرانيّة كدين، وعمّن اعتنقوها من النّاس منذ البدايات. إذا كان جواد عليّ يكتفي بالقول إنّ نجران أهمُّ موطنٍ للنّصرانيّة[33]، فإنّ ابن هشام قبله، بمائتين وألف عام، يلمّح - نقلاً عن ابن إسحاق وهذا عن وَهَب بن منبّه - إلى أنّ أصولها «بنجران في أرض العرب»[34] من غير أن يصرّح بأنّها دين عربيّ[35]. غير أنّ الجغرافيّ الكبير محمّد بن عبد المنعم الحميريّ، وعلى الرّغم من ترديده رواية «ابتداء وقوع النّصرانيّة بنجران» عند ابن هشام[36]، يَقْطع[37] بأنّه «كان أصل ذلك الدّين

---

(29) القرآن الكريم: «سورة آل عمران،» الآيات 4، 48 و65؛ «سورة المائدة،» الآيات 46، 47، 66، 68 و110؛ «سورة الأعراف،» الآية 157؛ «سورة الفتح،» الآية 29، و«سورة الحديد،» الآية 67.

(30) عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 680.

(31) المصدر نفسه، ص 681.

(32) ينبغي أن لا ننسى أنّ ما عُرِف باسم إنجيل الطّفولة العربيّ - وعُدّ منحولاً - أُطلِق عليه، أيضاً، اسم الإنجيل السّريانيّ.

(33) المصدر نفسه، ج 6، ص 616.

(34) «قال ابن إسحاق... إنّ موقع ذلك الدّين بنجران» نشره رجلٌ «من بقايا أهل دين عيسى ابن مريم يقال له فَيْمِيُون». انظر: عبد الملك بن هشام، السّيرة النّبويّة، حقّقها وضبطها وشرحها مصطفى السّقّا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي؛ وضع فهارسها من جديد معروف زريق (دمشق: دار الخير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1996)، ج 1، ص 28.

(35) وهو ما يذهب إليه فاضل الرّبيعيّ في كتابه المومأ إليه. انظر: الرّبيعيّ، المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ - الفارسيّ.

(36) انظر: ابن هشام، السّيرة النّبويّة، ج 1، ص 28 - 29.

(37) محمّد بن عبد المنعم الحميريّ، الرّوض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، ص 573 (التّشديد منّي). والأصل، هنا، المنبع.

بنجران». وجواد عليّ هو نفسُه يعترف[38] بأنّ «أهل نجران هم الذين كانوا يجادلون الرّسول في طبيعة المسيح، فلم يكن بمكّة أو بيثربَ قومٌ منهم يستطيعون مجادلته في أمور الدّين. وقد ذكر بعضُ المفسّرين أنّ أهل نجران كانوا أعظم قوم من النّصارى جادلوا الرّسول في عيسى». ولا تنصرف الإفادة هذه إلى الإيحاء بأنّهم أجرأ من غيرهم من النّصارى على مجادلته، بل هي تشدّد على استطاعتهم ذلك لحيازتهم العلم الدّيني بالنّصرانيّة أكثر من غيرهم من معتنقي هذا الدّين. ولم تكن نجران وحدها المكان الذي انصرفت إليه الأنظار كموطن للنّصرانيّة؛ إذ إنّ من الدّارسين من سَلّط الضوء على المكانة الكبرى والرئيس للحيرة، كموطنٍ للنّصرانيّة العربيّة، على مثال ما فعل فاضل الرّبيعيّ[39]، متجاوزًا في ربطه جذور النّصرانيّة ما ذهب إليه جواد عليّ أو أحمد أمين[40]، وإن كان الأخير يعترف بأنّ «أهمّ موطن للنّصرانيّة في جزيرة العرب كان نجران»[41].

سنرجئ الحديث، هنا، في المَواطن الأخرى للنّصرانيّة في جزيرة العرب، إلى حين، لنتوقّف ـ قليلاً ـ عند أطروحة كمال الصّليبيّ الذّاهبة إلى المُمَايزة بين النّصرانيّة والمسيحيّة، بين عيسى ابن مريم ويسوع بن يوسف النّجار، وكيف جرى التّركيب بين العقيدتين في واحدةٍ وبين الشّخصين في واحد، ودور بولس الرّسول في ذلك كلّه. وما من شكّ في أنّ سرديّة الصّليبيّ جذّابة؛ لأنّها جديدة على الوعي المسيحيّ (والإنسانيّ رُمّةً)؛ ولأنّها منصفة في استدخال الرّواية القرآنيّة عن النّصارى وعيسى ابن مريم مصدرًا للعلم بهذا الدّين وصاحبه (على الرّغم من أنّ الصّليبيّ ليس مسلمًا)[42]، ولكنّ الأهمّ من جاذبيّتها، في بنائها المحكَم، أنّها مقنِعة بالمادّة القليلة من القرائن، غير المشهورة، التي تتوسّلها، وبالمادّة الغزيرة من النّصوص الدّينيّة المعروفة التي تعيد النظر فيها تحليلاً، وكشفًا للتّناقضات، وإعادةَ تركيب. ماذا تقول أطروحة كمال الصّليبيّ؟

كنّا قد أشرنا، قبْلاً، إلى أنّ الصّليبيّ يرجّح أن يكون بولس الرّسول قد عثر ـ أثناء رحلته من دمشق إلى «العربيّة» ـ على إنجيل عيسى وعلى إنجيل آخر سمّاه إنجيل الغُلاة؛

---

(38) عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 687 (التّشديد منّي).

(39) الرّبيعيّ، المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ ـ الفارسيّ، انظر، خاصّةً، تحليله لأسطورة نديميّ ملك الحيرة، ص 111 ـ 142.

(40) أحمد أمين، فجر الإسلام، ط 8 (القاهرة: مكتبة النّهضة المصريّة، 1961)، ص 18 ـ 19.

(41) المصدر نفسه، ص 26.

(42) هو عربيّ لبنانيّ مسيحيّ من أبوين على المذهب البروتستانتي.

ويرجّح أن يكون قد أعرض عن الإنجيل الأوّل واستقى مادّة دعوته من إنجيل الغُلاة[43]. ودليل الصّليبيّ على ما يذهب إليه أنّ الأناجيل ـ ماعدا إنجيل يوحنّا ـ لا تُوردُ ما يفيد بأنّ «الله هو المسيح» فيما يوحي بذلك، أشدّ الإيحاء، إنجيل يوحنّا، خاصّةً في ما يسمّيه علماء «العهد الجديد» «مقاطع أنا» (وهي أحد عشر «مقطع أنا» يتحدّث فيها المسيح عن نفسه بلغةٍ إلهيّة). ويفترض الصّليبيّ أنّ مصدر هذه المقاطع غيرُ مصدر الأناجيل الأخرى (التي لم تشِر إليها)، وربّما كان المصدر هو عينُه الذي أخذ منه بولس الرّسول لأنّ في رسائله، هو أيضًا؛ «اقتباسات غير معروفة المصدر اقتبسها من هذا الكتاب [= الكتاب الخاصّ بالغُلاة يقصد]، أو من كتب أخرى لتلك الجماعة من النّصارى التي كانت تؤلّه عيسى ابن مريم، عثر عليها خلال زيارته لـ «العربيّة»[44]. ومع أنّ كمال الصّليبيّ لا يجد في رسائل بولس «ما يشير إلى أنّه أعار اهتمامًا خاصًّا لما يمكن اعتباره إنجيل عيسى ابن مريم، الخاصّ بالنّصارى، من بين «الرّقوق»، التي حصل عليها...»، إلاّ أنّه يقطع بأنّ بولس «لا بدّ من أنّه اطّلع على هذا الإنجيل، ولذلك أحجم عن ذكر والدة يسوع على أنّها مريم، تمامًا كما فعل يوحنّا من بعده»[45]. وسنرى، لاحقًا، لماذا اختلفت روايات الأناجيل عن المسيح وأمّه، في ما بينها، واختلفت عن بعض ما ورد في رسائل بولس الرّسول، وعلاقة تلك الاختلافات بالمصادر التي استُقِيَت منها موادّ الأناجيل وموادّ الرّسائل. وعليه، سنحاول أن نبسُط، في إيجاز، أسانيد الصّليبيّ في بناء استنتاجات قاطعة بأنّ المصدَر الرّئيس للنّصرانيّة (= إنجيل عيسى) استُقِيَ منه، جزئيًّا، من بولس ولوقا ويوحنّا، فيما أُخِذَ أكثر مادّة الرّسائل والأناجيل من مصدر ثان (يرجّح ـ هو ـ أنّه إنجيل فريق من الغُلاة).

1 ـ يلحّ الصّليبيّ، كثيرًا، على مرجعيّة بولس الرّسول في تكوين المصادر الأولى للمسيحيّة على الرّغم من أنّ الأناجيل الأربعة تَشْغل مكان المصادر الأولى في «العهد الجديد»، وأنّ رسائل بولس تأتي لاحقةً «أعمال الرّسل» في الترتيب. ولا يعود الإلحاحُ هذا، فقط، إلى أنّ «رسائل بولس كُتِبت، على الأرجح، بين عامي 54 و67 م، ممّا يجعلها أقدم من الأناجيل التي كُتِبَت بعد هذا التاريخ»[46]، بل يعود، في المقام الأوّل، إلى دور بولس التّأسيسيّ للمعتقَد المسيحيّ؛ حيث «تقوم الدّيانة المسيحيّة، كما نعرفها اليوم، على الأسس

---

(43) الصّليبيّ، البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل، ص 122. وهو، في شأن فريق الغلاة هذا، يتساءل عمّا إذا «كان بين «الرّقوق» التي عثر عليها بولس ما يمكن أنّه كان كتاباً (أو كتباً خاصّة) بهذا الفريق؟» (ص 119).

(44) المصدر نفسه، ص 121.

(45) المصدر نفسه، ص 122 (التّشديد منّي).

(46) المصدر نفسه، ص 46.

اللاهوتيّة التي وضعها لها الرّسول پولس (Paulos) بين العامين 40 و67 تقريبًا»[47]. لذلك، فمن مادّة هذه الرّسائل استقتِ الأناجيلُ ـ كما سنرى ـ الكثيرَ من معلوماتها.

2 ـ بصرف النّظر عمّا إذا كانت الأناجيل، حقًّا، «قد وُضِعت، أساسًا، لإقامة البرهان على أنّ يسوع ما هو إلاّ ذلك المسيح الموعود» الذي تحدّثت عنه «النّبوءات الواردة ـ أو المفترض كونها واردة ـ في أسفار «العهد القديم»»، على ما يذهب إلى ذلك كمال الصّليبيّ بجرأة[48]، فإنّ الأناجيل تلك لم تتّفق في رواياتها عن يسوع ومريم وعذريّتها ووالد يسوع وإخوته[49]؛ فروى كلّ إنجيل على نحوٍ مختلف على الرّغم ممّا بين أناجيل متّى ومَرقس ولوقا من مشتَركات؛ حيث «تتحدّث عن يسوع بشكل متناسق، على عكس الإنجيل الرّابع: إنجيل يوحنّا»[50] (الأمر الذي كان وراء تسميتها «أناجيل متناسقة»). وليس مَبْعثُ التّضارب هنا سوى المصادر المستقى منها؛ وهي ليست واحدة، على الرّغم من أنّ المشترَك بينها رسائل پولس.

3 ـ مع أنّ إنجيل مرقس مصدرٌ لمعلومات إنجيلَيْ متّى ولوقا عن يسوعَ، لأنّه أقدم منهما، إلاّ أنّ فيهما معلومات أخرى لا تَرِد في إنجيل مرقس، الأمر الذي يعني «أنّ إنجيل مرقس لم يكن إلاّ واحدًا من المصادر التي اعتمد عليها متّى ولوقا في كتابة إنجيليهما»[51]، وأنّ متّى ولوقا اعتمدا مصدرًا ربّما كان آراميًّا مترجمًا إلى اليونانيّة. ولكنّ الأهمّ من ذلك أنّ بعض ما يَرِد في إنجيل لوقا لا يَرِد عند متّى ومرقس، وإنّما يَرِد، بصيغ أخرى مختلفة، في إنجيل يوحنّا، مما يُفهم منه أنّهما يستقيان من مصدر واحد لم يطّلع عليه مرقس ومتّى. والمصدر هذا هو ما يرجّح كمال الصّليبيّ أن يكون آراميًّا[52]. وآيُ ذلك أنّ رواية لوقا لقصّة

---

(47) المصدر نفسه، ص 97.

(48) المصدر نفسه، ص 49.

(49) في الأناجيل ذكْرٌ لوالد يسوع (هو يوسف)، وثلاثة منها (أناجيل متّى ومرقس ولوقا) تعرف أمّه باسم مريم، فيما يُحجم يوحنّا في إنجيله ـ مثل پولس في رسائله ـ عن ذكر اسمها، مكتفياً بالإشارة إلى أنّ أختاً لها تحمل اسم مريم. وفيما يقول إنجيلان بأنّ أخا يسوع هو يعقوب، يُورِد إنجيل متّى وإنجيل مرقس أسماء أربعة من إخوته (يعقوب، سمعان، يوسف أو يوسي، ثمّ يهوذا). وإلى ذلك تختلف روايات الأناجيل في تفاصيل كثيرة تتعلّق بمحاكمة يسوع وتسليمه إلى بيلاطس، الوالي الرّوماني، وبمن تكون مريم المجدليّة ـ ممّن شهدت صلبه ـ: أهي خادمته أم مَن تكون، وهل ذهبت وحدها لزيارة قبر يسوع ـ في فجر اليوم الثّالث لصلبه ـ أم مع اثنتين من رفيقاتها، أم مع ثلاث أم أكثر، وسوى هذه من المعلومات المتضاربة؟

(50) المصدر نفسه، ص 109.

(51) المصدر نفسه، ص 109.

(52) والأرجح، عند الصّليبيّ، أنّ هذا المصدر «كان مصدراً مكتوباً بلغةٍ غير يونانيّة لا بدّ أنّها كانت الآراميّة، فنقل كلّ منهما [يقصد يوحنّا ولوقا] مقاطع من هذا المصدر إلى اليونانيّة بأسلوبه الخاصّ. أو أنّ هذا المصدر كان موجوداً في أصله الآراميّ، وكذلك في ترجمة يونانيّة، فاستخدم واحد منهما (وهو يوحنّا) الأصل، والآخر (وهو لوقا) الترجمة اليونانيّة المتوفّرة لديه». انظر: المصدر نفسه، ص 110 (التّشديد منّي).

ولادة يسوع تختلف، تمامًا، عن رواية متّى لها، لأنّ روايته مستقاة (أي لوقا) من ذلك المصدر الآراميّ الذي اطّلع عليه يوحنّا أيضًا. غير أنّ يوحنّا، في ما يرى الصّليبيّ، كان، على ما يبدو، «واعيًا إلى أنّ هذا المصدر لا يتحدّث عن يسوع النّاصريّ، بكرِ يوسف النّجّار، الذي كان له أربعة إخوة أصغر منه معروفون بالاسم، عدا الأخوات، بل عن عيسى ابن مريم التي لم يكن لها رجل ولا أبناء غيره. ولذلك لم يأخذ يوحنّا قصّة ولادة عيسى عن هذا المصدر لينسبها إلى يسوع»[53]، كما فعل لوقا، ولم يذكر اسم والدته في إنجيله.

4 ـ يرجّح كمال الصّليبيّ أن يكون المصدر الآراميّ ذاك ـ الذي يستخدمه لوقا ويوحنّا ـ هو إنجيل النّصارى[54]؛ الذي ربّما عثر عليه پولس ضمن «الرّقوق». والتّرجيح هذا له ما يبرّره؛ ذلك أنّ لوقا، الذي كان مرافقًا لپولس وطبيبًا خاصًّا له وعارفًا بتلك الرّقوق (إلى جانب تيموثاوس)، لا شكّ في أنّه اطّلع عليها من طريق پولس وقرأ ذلك المصدر؛ سواء بالآراميّة ـ وإن كان يُشكّ في أنّه كان يعرفها ـ أو مترجَمًا إلى اليونانيّة.

5 ـ أوثق مصدر عن عيسى ابن مريم ووالدته، عند الصّليبيّ، هو القرآن؛ فـ «إذا كان لنا أن نعرف ما كان عليه عيسى ابن مريم، في غياب ما كان يقوله إنجيل «شيعة النّصارى» عنه، فلا مصدر لنا إلّا القرآن»؛ إذ «يبدو [...] أنّ هذا الإنجيل الآرامي كان يقول عن عيسى ابن مريم ما يقوله القرآن تقريبًا، أو ربّما تمامًا»[55]. وحُجج كمال الصّليبيّ في ذلك كثيرة في الكتاب نشير، في ما يلي، إلى أهمّها (مقتبسين في الغالب تجنُّبًا للتصرُّف):

أ ـ إنّ «ما يفيده القرآن، جملةً، هو أنّ «المسيح» عيسى ابن مريم أُرسِل نبيًّا إلى بني إسرائيل وأُوتِيَ «الكتاب» الذي هو الإنجيل (بالمفرد، لا بالجمع) مصدّقًا للتّوراة التي أوتيت لموسى، ومحلّلًا بعض ما حُرِّم فيها. فقبِل به فريق من بني إسرائيل، هو فريق النّصارى، ورفضه آخرون، ومن هؤلاء اليهودُ الذين أَجَلّوا «عُزَيْر» (وهو شكل آخر لاسم عَزْرا، مؤسّس الدّيانة اليهوديّة) بدلاً منه»[56]. وذلك، بالذّات، ما تفيده الآية الثّلاثون من «سورة التّوبة».

---

(53) المصدر نفسُه، ص 114 ـ 115 (التّشديد منّي).

(54) «لعلّ المصدر الآراميّ، الذي يتحدّث عن عيسى ابن مريم (وليس عن يسوع بن يوسف النّجّار) كما يتحدّث عنه القرآن، ما كان إلّا إنجيل «شيعة النّصارى» من بني إسرائيل، ومن هذه الشّيعة يسوع وأتباعه. والمعروف عن هؤلاء النّصارى أنّهم كانوا يتّبعون شريعة موسى، مثلهم مثل اليهود، لكن كان لهم أيضاً إنجيل خاصّ بهم مكتوب بالآراميّة تشير إليه الكتابات المسيحيّة القديمة. وهو إنجيل لم يُعثَر عليه، إلى اليوم، ربّما لأنّ الكنيسة المسيحيّة «الرّسوليّة» أتلفته في وقت مّا». انظر: المصدر نفسه، ص 115.

(55) المصدر نفسه، ص 116.

(56) المصدر نفسه، ص 116.

ويعلم كلّ من يقرأ القرآن الكريم أنّ آياته في عيسى ابن مريم لم تُشِر، مرّةً، إلى أنّ دعوتَه لم تكن في بني إسرائيل أو أنّه قطع مع شريعة التّوراة.

ب ـ إنّ نَسب مريم، في إفادة القرآن، يَقْطع بأنّها تنتمي إلى سِبْط لاوي من بني إسرائيل لا إلى بيت داود من سِبط يهوذا، وأن ابنها عيسى ـ بهذا المعنى ـ لاويٌّ هارونيّ من بيت الكهنوت الإسرائيليّ. لذلك «لا يمكن أن يكون عيسى ابن مريم...، هو ذاتُه يسوع بن يوسف النّجّار، الذي كان اسمُ خالته، وليس أمّه، مريم. وهو الذي كان من بيت داود، ومن سِبط يهوذا بشهادة الأناجيل الأربعة، وكذلك بشهادة بولس»[57]. ولا يمكن أن تُفهَم هذه الملاحظة، على الحقيقة، إلّا متى عاد القارئ إلى تحليل الصّليبيّ لشخصيّة يسوع (وليس عيسى)، وتفسيرهُ مشروعَه بوصفه مشروعًا تغيّا إعادة بناء مملكة داود: الذي ينتمي إلى بيته (من نسل شأَلْتيئيل بن زَرُبّابل)[58]. أمّا الخلط بين النّسبيْن (الهارونيّ والدّاوديّ) فتولّد ـ في ما يرى الصّليبيّ[59] من أنّ «الموضوع اختلط على لوقا، وكذلك على مرقس ومتّى (لكن ليس على يوحنّا)، فأطلقوا اسم والدة عيسى على والدة يسوع» فنُسِبا معًا إلى بيت داود. وما يعنينا في الملاحظة هذه أنّ التّمييز بين عيسى ويسوع تنقيبٌ من كمال الصّليبيّ دقيقٌ وفحصٌ للرّوايات وتفكيكٌ لِما رُكّب فيها من معلومات متضاربة، وأنّ الجهد هذا يتوسّل القرآن مصدرًا رئيسًا للتّبيُّن.

ج ـ روايتا لوقا ومتّى عن ولادة يسوع مأخوذتان من إنجيل النّصارى عن ولادة عيسى من عذراء هي مريم (لم يكن لها زوج اسمه يوسف النّجّار). والقرينة على تلك المطابقة بين قصّة الميلاد في الإنجيلين وقصّتها في إنجيل النّصارى هي القرآن؛ إذ يذهب الصّليبيّ إلى القول إنّه «إذا نحن استثنينا ما يَرِد في هذه القصّة عن جغرافيّتها وظروفها التّاريخيّة العامّة [...]، نجد ما تبقّى من القصّة مطابقًا، في ما عدا التّسميّات، لِما يَرِد في سورة مريم من القرآن ([الآيات] 1 ـ 22) عن مولد عيسى ـ وليس يسوع ـ ابن مريم»[60]. وبعد أن يقارن بين روايتي الإنجيلين (خاصّةً رواية لوقا) والآيات القرآنيّة، ينتهي إلى الاستنتاج قائلاً: «يتبيّن من هذا التّناسق بين رواية لوقا لولادة يسوع، ورواية سورة مريم لولادة عيسى، أنّ المصدر الآراميّ الذي اعتمده لوقا لرواية قصّته كان يتحدّث عن عيسى ابن مريم قائلاً عنه ما يقوله القرآن»[61].

---

(57) المصدر نفسه، ص 117 (التّشديد منّي).

(58) انظر، خاصّةً، الفصل الرّابع («يسوع النّاصريّ» ص 45 ـ 66)، ولكن في ضوء معطيات الفصل الثّاني («البداية في بابل» ص 17 ـ 32).

(59) المصدر نفسه، ص 117.

(60) المصدر نفسه، ص 113.

(61) المصدر نفسه، ص 114.

د ـ ومن القرائن على أنّ يوحنّا كان مطّلعًا على المصدر الآراميّ (إنجيل النّصارى) ـ ولم يشأ أن يوردَ منه قصّة الولادة لأنّه يعرف أنّها تتعلّق بعيسى لا بيسوع ـ أنّه الوحيد، من بين كتّاب الأناجيل، من عَدَّ يسوعًا تجسيدًا للكلمة (Logos باليونانيّة)، والقرآن ـ في «سورة النّساء» (الآية 171) يقول إنّ المسيح عيسى بن مريم كان «كلمة» الله. فهو، إذن، استقاها من ذلك المصدر الآراميّ الخاصّ بـ «شيعة النّصارى» الذي تشهد الآيات القرآنيّةُ لروايتهم عن عيسى.

هـ ـ يشير النّص القرآنيّ إلى فريق من غلاة النّصارى قال إنّ «الله هو المسيح ابن مريم»[62]. وهكذا إذا كان «من ميزات الدّيانة المسيحيّة هو القول بـ «الثّالوث» (الآب، والابن، والرّوح القدس)»، فإنّ «من المستبعَد أن يكون إنجيل النّصارى (وهو الذي يُقِرّ القرآن بصحّة تنزيله) مصدر هذا القول. بل لعلّ مصدره هو الإنجيل الخاصّ بالنّصارى الذين اعتبروا عيسى ابن مريم إلهًا»[63]؛ أي أولئك الذين كذّب القرآن مقالتَهم وكفّرهم.

و ـ إنّ الرّواية المسيحيّة عن قيامة يسوعَ من قبره فتحتِ الباب أمام قولِ جماعةٍ إسرائيليّة موالية له بأنّه صعد إلى السّماء وسيعود إلى العالم حين يحين موعدُ عودته منتصرًا. والرّوايتان معًا هما «ما كان يقوله النّصارى، أصلاً، عن عيسى ابن مريم...، فصار فريق منهم ينسب ذلك إلى يسوع، على ما يبدو، بحيث تَماهى لديهم شخصُ الواحد بالآخر»[64]. وتشهد لذلك رواية القرآن عن عيسى التي نفت صلبَه وقتْلَه، وأكّدت على رفعه إلى السّماء[65]، وعلى أنّه سيُبعث حيًّا[66]. ومن المعلوم، لدى دارسي تاريخ المسيحيّة، أنّ فرقةً منها هي الجوليانيّة ـ وهي من مذهب الطبيعة ـ كانت تؤمن بأنّ «المسيحَ استُبدل، قبل

---

(62) ﴿لقد كَفَر الذين قالوا إنّ الله هو المسيحُ ابنُ مريم قُل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يُهلِكَ المسيحَ ابنَ مريم وأُمَّه ومَن في الأرض جميعاً ولله مُلْكُ السّماوات والأرض وما بينهما يخلُق ما يشاء والله على كلّ شيءٍ قدير﴾ («سورة المائدة»، الآية 17)؛ ﴿لقد كَفَر الذين قالوا إنّ الله هو المسيحُ ابنُ مريم وقال المسيحُ يا بني إسرائيل اعبُدوا الله ربّي وربّكم إنّه مَن يُشرِك بالله فقد حرَّم اللهُ عليه الجنّةَ ومأواهُ النّارُ وما للظّالمين من أنصار﴾ («سورة المائدة»، الآية 72).

(63) الصّليبيّ، البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل، ص 123.

(64) المصدر نفسه، ص 169.

(65) ﴿وقولِهم إنّا قتَلْنا المسيحَ ابنَ مريم رسولَ الله وما قتلوهُ وما صلبوهُ ولكن شُبِّه لهم وإنّ الذين اختلفوا فيه لفي شكٍّ منه ما لَهُم به من علم إلاّ اتّباعَ الظّنّ وما قتلوهُ يقينًا. بل رفَعَهُ اللهُ إليه وكان اللهُ عزيزاً حكيماً﴾. («سورة النّساء»، الآيتان 157 ـ 158)؛ ﴿إذْ قال الله يا عيسى إنّي متوفّيك ورافعُكَ إليّ ومطهِّرُكَ من الذين كفروا وجاعلُ الذين اتّبعوكَ فوقَ الذين كفروا إلى يوم القيامة ثمّ إليّ مرجِعُكم فأحكُم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾ («سورة آل عمران»، الآية 55).

(66) ﴿قال إنّي عبدُ الله آتنيَ الكتاب وجعلني نبيّاً. وجَعلني مباركاً أين ما كنتُ وأوصاني بالصّلاة والزّكاة ما دمتُ حيّاً. وبَرّاً بوالدتي ولم يجعلني جبّاراً شقيّاً والسّلام عليّ يومَ وُلِدتُ ويومَ أموت ويومَ أُبعَثُ حيّاً﴾ («سورة مريم»، الآيات 30 ـ 33).

صَلبه، بيهوذا الإسخريوطيّ أو سمعان القيروانيّ، ممّا جعله ينجو من الموت بأعجوبة»[67].

أطلْنا في وقفتنا مع أطروحة كمال الصّليبيّ، نسبيًّا ـ ولكن متقصّدين ـ، لأنّها فريدة في بابها؛ أعني في مجال الحفر والتّنقيب عن حقيقة الصّلة بين مصادر المسيحيّة الأولى وبين الينابيع التي نهلت تلك المصادر من بعضها وتجاهلت غيرها من المصادر، أو التي ركّبت بين أجزائها لتكوين سرْديّة دينيّة جديدة. وما من شكٍّ في أنّ القارئ سيهتدي معنا إلى اكتشاف القيمة العلميّة العالية لهذه الأطروحة إنْ أخذ في الحسبان أنّها تُطْلِعنا على أمريْن غير مألوفين أو متداولين في الدّراسات المتعلّقة بالمسيحيّة. والأمران ذيناك مترابطان:

أوّلهما أنّ المسيحيّة ليستِ النّصرانيّة و، بالتّالي، فالنّصارى ليسوا مسيحيّين اتّخذوا تسميتَهم من نسبة المسيح إلى بلدة النّاصرة؛ إذِ النّصارى أتباعُ دين آخر غير ذاك الذي نتعرّف إلى تعاليمه من خلال الأناجيل الأربعة و«أعمال الرّسل» و«رسائل بولس» وغيره، وأنّ لديهم إنجيلهم الخاصّ الذي اعترفت بشرعيّته الآياتُ القرآنيّة، الخاصّة بالموضوع، وفنّدت ـ في المقابل ـ دعاوى غلاة النّصارى المؤلّهين لعيسى.

وثانيهما أنّ يسوع المسيح غيرُ عيسى ابن مريم، وأنّ الخلط بينهما أو المماهاة إنّما هو متولّد من تركيبٍ قام به كتّاب الأناجيل بين الشخصيّتين، وأنّ القرآن الكريم يقدّم أوثق روايةٍ عن عيسى ابن مريمَ وأمّه وتعاليمه على نحو يخالف المشهور في الرّوايات المسيحيّة عن يسوعَ بن يوسف النّجّار.

إنّ ما قام به الصّليبيّ في هذا العمل العلميّ هو فكّ التّخليط والدّمج بين الشّخوص والأحداث في الرّوايات المسيحيّة الرّسميّة، وإعادة كلٍّ منهما إلى مصادرها قبل أن تُركّب بينها الكتابات الإنجيليّة الأولى. لقد كان معروفًا، لدى دارسي «العهد الجديد»، ومنذ مدة طويلة، أنّ مادّة الأناجيل مستقاة من مصادر متعدّدة ومختلفة، وأن لا تناغُم بينها لذلك السّبب. غير أنّ إضافة الصّليبيّ العلميّة ـ ومأثرتَه بالتّالي، تكمَن في بيانه «الطّريقة التي مَزجت فيها هذه الأناجيل بين شخصيّة يسوع النّاصريّ (بالتّهجئة اليونانيّة Iesou)، من جهة، وشخصيّة عيسى ابن مريم (بالتّهجئة اليونانيّة أيضًا Iesou)، الذي كان في زمانه نبيًّا إسرائيليًّا، ثمّ صار بعض أتباعه يعتبرونه إلهًا، على ما هو معروفٌ عنه من

(67) عرفان شهيد «المسيحيّة الشّرقيّة: مكّة 610 ـ 622»، في: كتاب المواجهة بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام الباكر، حُرّر من قِبل فريق أبحاث إيمانويلا غرايبو، مارك سوانسون ودايفيد توماس؛ ترجمه عن الإنكليزيّة شيرين حدّاد (بيروت: المركز الأكاديميّ للأبحاث/العراق؛ تورنتو ـ كندا، 2016)، ص 32.

القرآن»[68]. ربّما قد يكون مردّ المزج إلى أنّ الاسم واحدٌ في اليونانيّة، فاختلط عليهم هذا بذاك، وربّما كان مردّ ذلك إلى حاجة بولس ويوحنّا إلى ذلك المزج بين عيسى إنجيل الغلاة ويسوع النّاصريّ.

هكذا ننتهي، في هذا المفصل من الفصل الأوّل، إلى القول إنّ التّمييز بين النّصرانيّة (والنّصارى) والمسيحيّة (والمسيحيّين) لم يَعد مجرّد فكرة افتراضيّة لا دليل عليها، بل بات تمييزاً علميًّا مشروعًا في ضوء ما يقوم على حُجّيّتِهِ، اليوم، من شواهد[69]. ونحن لم نسُق المسألةَ هذه لبحثها ـ لأنّ ذلك يخرج عن نطاق موضوع الفصل والكتاب ـ إنّما أتينا علىَ الاهتمام بها لحاجتنا، في هذه المرحلة من البحث، إلى بيان تميُّز تلك المجموعة الاعتقاديّة، المسمّاة نصارى، عن غيرها من المجموعات الاعتقاديّة التي جمع بينها ـ على اختلافها وخلافها ـ اسم المسيحيّين؛ لأنّ لذلك صلة بالموضوع الذي نبحث فيه: تمثُّلات هؤلاء جميعًا ـ وعلى اختلافهم ـ للإسلام.

ثانيًا: جغرافيا النّصرانيّة في جزيرة العرب

سيكون على البحث العلميّ أن يقطع شوطًا من الجَهد التّنقيبيّ طويلًا كي يتعرّف إلى مآلات النّصرانيّة الأولى، وإلى مَواطن انتشارها الجغرافيّ في جزيرة العرب، خاصّةً بعد أن انكفأت حركتُها بتأثير الملاحقات الخارجيّة، وبهجوم المسيحيّة «الرّسوليّة» عَقَديًّا عليها. لقد استمرّت النّصرانيّة «تصارع، دون جدوى، لا من أجل تمييز نفسها عن «مسيحيّة رسوليّة» كانت تنتصر في شتّى بقاع الأرض، وإنّما من أجل أن تبقى في المسرح التّاريخيّ كدين عربيّ». ومع ذلك، حافظت على بعض آثارها وإن هي أخفقت «في الحفاظ على «بقيّة دين عيسى ابن مريم»»[70]. صحيحٌ أنّ أوضاع النّصرانيّة، في عهدها الأوّل، لم تكن تسمح لها بأن تهضم المعتقدات التي غزتْها باسم يسوع المسيح ـ وهي الدّين الفطريّ البسيط الذي لم يتزوّد بعدّة فلسفيّة ـ كما لم يسمح لها خوفُها على نفسها من التّهديد

---

(68) الصّليبيّ، البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل، ص 167 ـ 168 (التّشديد منّي).

(69) يعترف بعض الباحثين بأنّ هناك حقبة مسيحيّة ـ يهوديّة انْحكَمت فيها المسيحيّة بالشّريعة اليهوديّة، غير أنّ أحداً منهم لا يسمّيها نصرانيّة. وممّن يسلّمون بتلك اللحظة المسيحيّة ـ اليهوديّة إيف برولي في الفصل الأوّل من كتابه عن تاريخ الكثلكة. غير أنّه يعتقد أنّ هذه انحصرت «في الجماعة الأولى في القدس، وفي الأجيال المسيحيّة الأولى»، وأنّ هذه البيئة المسيحيّة ـ اليهوديّة الابتدائيّة سرعان ما تشظّت واضمحلّت حين «انقسمت حول ألوهيّة المسيح، وحول الحفاظ على بعض الشّعائر اليهوديّة»، لتصبح - بعدها ـ خارج مجرى تطوّر المسيحيّة. انظر: Yves Bruley, *L'histoire du Cathilocisme* (Paris: Presses Universitaires de france, 2004).

(70) الرّبيعيّ، المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ ـ الفارسيّ، ص 14.

بالمَحْو بأن تنتشر أكثر على منوالها القديم[71]. غير أنّ ذلك ما منعها من المقاومة والاستمرار لمئات السّنين؛ فحين ظهرت دعوةُ الإسلام كان رجال مثل ورقة بن نوفل يحملون عقيدة عيسى ابن مريم ويردّدون تعاليمها.

وفيما يذهب كثير من المؤرخين والدّارسين إلى أنّ مركز النّصرانيّة في بلاد العرب يقع في الجنوب الغربيّ لجزيرة العرب (= نجران خاصّة)، يوجّه الآخرون الانتباه إلى عرب الشّمال؛ إلى «العرب المستعربة»، التي لا ينفي المؤرّخون والنّسّابون أنّ أصول بعضها قحطانيّة. لقد «نَعتَ الرّواة وأهل الأخبار العربَ التي دانت بالنّصرانيّة - يقول جواد عليّ[72] - بـ «العرب المتنصّرة» تمييزاً لها عن العرب الآخرين الذين لم يدخلوا في هذه الدّيانة... ومن القبائل التي يحشرها أهل الأخبار في جملة «العرب المتنصّرة» غسان وتغلب وتنوخ ولخم وجذام وسليح وعاملة»؛ وهي التي استوطنت بلاد الشّام وغرب العراق على طرفيْ الهلال الخصيب. وتنصُّر القبائل هذه لا يعني، بالضرورة، أنّ النّصرانيّة أتتها من خارجها، بقدر ما يعني أنّها اعتنقتْها كدين، تمامًا كما نقول عن العرب إنّها أسلمتْ؛ فالإسلام لم يَفِد إليها من خارجها؛ من أمّة أخرى مثلاً، وإنّما كان صاحب الرّسالة منها، وإلى هذه العرب توجّهت الرّسالةُ بالمخاطَبة والدّعوة ابتداءً. ولكنّ النّصرانيّة ما انحصرت في بلاد الشّام والعراق، فحسب، بل دخلت إلى «أطراف جزيرة العرب؛ كالعربيّة الغربيّة والجنوبيّة والشّرقيّة»[73] ودانت بها قبائل عدّة من العرب، وإن كان أهلُ نجران أكثر من اعتنقها ورسخت فيه[74]. ونجران لا يشبهها في المكانة، كمركزٍ من مراكز النّصرانيّة، سوى الحيرة.

تُجْمع المصادر التّاريخيّة، أيضًا، على أنّ الحجاز ومراكزه الكبرى (يثرب/المدينة، ومكّة، والطّائف) كانت من مراكز النّصرانيّة، وكان لأتباع هذا الدّين حضور في النّشاط الثّقافيّ والأدبيّ العربيّ في حقبة ما قبل الإسلام (على ما تفيد بذلك أخبار عُكاظ وتراث المعلّقات). ويشير آرثر جيفري، في مقدّمة كتابه عن الغريب في مفردات القرآن[75]، إلى أنّ

---

(71) إلى ذلك ذهب جواد عليّ حين كتب: «كان النّاصريّون الأوّلون، وهي التسمية القديمة التي عُرف بها النّصارى، في فوضًى فكريّة؛ فلم تكن تعاليم المسيح مفهومة عندهم ولا مهضومة... ثمّ إنّ تعقُّب اليهود والرّومان للنّصارى وتنكيلَهم بهم، وخوفَ النّاصريّ على حياته وماله إذا تظاهر بدينه، كلّ هذه كان لها أثر خطير في المجتمع النّصرانيّ الأوّل. ولولا جَلد بعض التلاميذ وتفانيهم في الدّعوة، وتركيزهم لتعاليمها وتبويبها وصقلها، لما كان للنّصرانيّة ذكر باقٍ حتّى الآن». انظر: عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 624.

(72) المصدر نفسه، ج 6، ص 599.

(73) المصدر نفسه، ص 600.

(74) المصدر نفسه، ص 616.

(75) Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran* (Cairo: Oriental Institute Baroda, 1938).

من آثار النّصرانيّة في مكّة، قبل الدّعوة، «مقبرة النّصارى»، وصور المسيح ومريم في الكعبة، و«مُصَلّى مريم» و«مواقف (أو محطّة) النّصرانيّ» وسواها من المعالم. ويعزّز ذلك شواهد كثيرة من مصادر التّاريخ؛ فهذا مؤرّخ مكّة الأزرقيّ يروي[76] ما يلي: «أخبرني محمّد... عن ابن إسحاق عن حكيم بن عبّاد بن حنيف، وغيره من أهل العلم، أنّ قريشًا قد جعلت في الكعبة صورًا فيها عيسى ابن مريم ومريم عليهما السّلام. قال ابن شهاب: قالت أسماء بنت أشقر: إنّ امرأةً من غسّان حجّت في حاجّ العرب، فلمّا رأت صورة مريم في الكعبة قالت: بأبي أنتِ وأمّي إنّك لعربيّة». لو صرفنا النّظر في هذه الإفادة عن عربيّة السّيّدة مريم، واكتفينا بمادّة الخبر، لوقفنا منها على وجهٍ من وجوه حضور النّصرانيّة ورموزها في مكّة في ذلك الحين. والأزرقيّ هو نفسُه الذي يروي أنّ الرّسول أمر، أثناء فتح مكّة، بطمس الصّور في الكعبة، ووَضَع كفّيه على صورة عيسى ومريم مستثنيًا إيّاها من المَحْو. وقد استدلّ الأب لويس شيخو بهذه الرّواية للتّدليل على التّأثير النّصرانيّ في مكّة قبل الإسلام[77]. وإلى ذلك، فإنّ مكّة كانت مستقَرًّا للكثير من الأحباش النّصارى، من العبيد الذين «استُوردوا للخدمة وللقيام بالأعمال اللازمة لسراة مكّة»[78]. وقد زاد الحضور الحبشيّ في مكّة، وغرب الجزيرة، منذ القرن السّادس للميلاد (قبيل ميلاد الرّسول بعقود قليلة)، مع قيام النّجاشي أكسوم الأصبحا بغزو الجنوب العربي واحتلاله في حوالي العام 520 م. ثمّ كانت حملة أبرهة على مكّة، فسقوطه ثمّ سقوط سلطان الإثيوبيّين باحتلال الفرس جنوب المملكة العربيّة[79]. ولكنّ ذلك ما منع من استمرار الوجود الحبشيّ في الجزيرة ومكّة. إنّ شخصيّات في التّاريخ «الجاهليّ» والإسلاميّ، مثل عنترة وبركة (أمّ أيمن: مُرضعة النبيّ)، وبلال بن رباح وجَبْر وياسر[80]، تُطلعنا على وجوهٍ من ذلك الحضور الحبشيّ في مكّة والجزيرة ومن تأثيراته في التّاريخ الأوّل للإسلام[81].

على أنّ إقبال الكثير من نصارى الحبشة على اعتناق الإسلام يدلُّنا على التّقارب بين دعوة التّوحيد الإسلاميّة وتعاليم دينهم (النّصرانيّة) ـ بمقدار ما يدلُّنا بعثُ النّبيّ لمجموعة من

---

(76) محمّد بن عبد الله بن أحمد الأزرقيّ، أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار، 2 ج (دمشق: مكتبة الأسدي للنّشر والتّوزيع، 2003).

(77) شيخو، النّصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة، ص 117.

(78) عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 606.

(79) انظر التّفاصيل في الجزء الرّابع من المصدر نفسه، وانظر أيضًا: ابن هشام، السّيرة النّبويّة، ج 1، ص 35 ـ 48 و58 ـ 59.

(80) شهيد، «الإسلام والمسيحيّة الشّرقيّة: مكّة 601 ـ 622،» ص 25 ـ 26.

(81) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 59 ـ 67.

المسلمين إلى الحبشة، للهرب بدينهم من بطش قريش، على ذلك التّقارُب في التّعاليم. ولم يجانب عرفان شهيد الصّواب حين كتب[82] في صدد هذا: «تتجلّى هذه العلاقة المقرّبة بين الرّسول والإثيوبيّين، في مكّة، في بعض آيات القرآن التي تتّسم بمودّتها للمسيحيّين. وهؤلاء هم، في الغالب، الإثيوبيّون الذين اعتنقوا الإسلام... لقد أعلن الإسلام مبدأ المساواة، وكان من الطبيعيّ أن يستجيب الإثيوپيون لإله الإسلام الذي يقدّرهم ويجعلهم بمستوى رجال قريش الأحرار، بعد أن كانوا، قانونيًّا، عبيدًا ومقموعين. زيادة على ذلك، كان الإثيوپيون أكثر تقبّلاً لدين التّوحيد ونصوصه من الوثنيّين العرب المكّيّين، بحيث إنّهم لم يكونوا وثنيّين بل مسيحيّين، ولا بدّ من أنّهم نظروا إلى الإسلام على أنّه مجرّد نسخة أخرى عن عقيدتهم الخاصّة للمسيحيّة المذكورة، جيّدًا، في القرآن. وما هو أكثر من ذلك هو أنّ إيمانهم بالإسلام ساعدهم على تحسين وضعهم الاجتماعيّ بفضل مساواته المثاليّة».

وإلى مكّة كانت عكاظ مركزًا لتعبير النّصرانيّة عن نفسها في خطب أدبائها ومواعظهم. ومع أنّ في عكاظَ مصلًّى للمسيحيّين النّسطوريّين «وعظوا وبشّروا فيه عن نسختهم الخاصّة للمسيحيّة»[83]، إلاّ أنّها ظلّت مقصدًا للنّصارى مِن كلّ الأصقاع، مثلما كانت مقصدًا للعرب الوثنيّين؛ فقد كانت «هي السّوق العربيّة المشتركة، ليست [= ليس] فقط من أجل البيع والشّراء، بل هي أيضًا للتّسابق؛ حيث يقدّم الشّعراء العرب مؤلّفاتهم»[84]، وحيث من شعرائها الكبار الأعشى والنّابغة. ومِن أَمْيَز من عُرِف من خطباء عكاظ ووُعّاظها قسّ بن ساعدة، أسقفّ نجران، الذي استحقّت خطبُه تقريظًا من الجاحظ؟ وتروي مصادر التّاريخ أنّ رسول الإسلام، قبل البعثة، اختلف إلى سوق عكاظ، وسمع «موعظة الجبل» لقسّ بن ساعدة ولقيت منه الإعجاب كما يروي أبو الفداء ابن كثير[85]. وقبل رواية ابن كثير الدمشقيّ

---

(82) لا يستبعد عرفان شهيد أن يكون النبي يعلم اللّغة الإثيوبيّة «أو بعضاً منها» (المصدر نفسه، ص 27)، كما يقول:«علينا ألاّ ننسى أنّ الاسم الآخر للقرآن (المصحف) هو اسم إثيوبيّ بحت». انظر: شهيد، المصدر نفسه، ص 29 (التّشديد في النّصّ).

(83) المصدر نفسه، ص 46.

(84) المصدر نفسه، ص 45.

(85) نقرأ، في هذا، عن ابن كثير: «قال الحافظ أبو بكر محمّد بن جعفر بن سهل الخرائطي، في كتاب هواتف الجان: حدّثنا داود القنطري، حدّثنا عبد الله بن صالح، حدّثني أبو عبد الله المشرقي... عن عبادة بن الصّامت قال: لمّا قَدِم وفد إياد على النّبيّ ﷺ قال: «لقد شَهِدْتُه يوماً بسوق عكاظ على جَمَلٍ أحمرَ يتكلّم بكلام مُعجب مُونق لا أجِدُني أحفَظه». فقام إليه أعرابيّ من أقاصي القوم فقال: أنا أحفظه يا رسول الله. قال: فسُرَّ النّبيّ ﷺ بذلك». انظر: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدّمشقيّ، البداية والنّهاية، وثّقه وقابل مخطوطاته عليّ محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود؛ وَضَع حواشيه أحمد أبو ملحم [وآخرون]، 15 ج في 8 مج، ط 4 (بيروت: دار الكتب العمليّة، 2015)، مج 1، ج 2، ص 251 (التّشديد منّي).

بخمسمائة عام، أفاد الجاحظ بهذا حين قال[86] إنّ «الإيادَ وتميم في الخطب خصلةً ليست لأحد من العرب، لأنّ رسول الله ﷺ هو الذي روى كلام قُسّ بن ساعدة وموقفه على جمله بعكاظَ وموعظته، وهو رواهُ لقريش والعرب، وهو الذي عجب من حسنه وأظهر من تصويبه. وهذا إسناد تعجز عنه الأماني وتنقطع دونه الآمال». وليس مؤكّدًا إذا كان النبيّ التقى قسّ بن ساعدة فعلاً، كما يذهب إلى ذلك البعض[87]، أو استمع إلى موعظته فحسب. وما يعنينا في الموضوع ـ في السّياق الذي نحن فيه ـ هو أنّ حضور قسّ بن ساعدة سوق عكاظ، وتقديم العِظة فيه ـ وهو أسقف نجران ـ يدلّنا على المكانة التي كانت لعكاظَ في تاريخ النّصرانيّة في بلاد العرب إلى جانب نجران والحيرة وقطر والحجاز وسواها.

وإذا كانت النّصرانيّة سجّلت حضورها، ورسّخت وجودها التّاريخيّ في شمال جزيرة العرب، بين غرب الفرات العراقيّ وبلاد الشّام، فكان الغساسنة في الشّام والمناذرة في العراق، وعاصمة مملكتهم الحيرة، حَضَنَةَ الدّين هذا وحَمَلَته إلى أصقاع أخرى من بلاد العرب: شرق الجزيرة وغربها، فإنّ جنوب الجزيرة ـ واليمن بخاصّة ـ ظلّ من مراكز هذه النّصرانيّة، على الرّغم من أنّه موطن اليهوديّة التّاريخيّ في جزيرة العرب، وميدانًا للنّفوذ الحبشيّ المسيحيّ حتّى منتصف القرن السّادس للميلاد. ويكفي دليلاً على ذلك أنّ النّصرانيّة «بقيت... في اليمن، في أيام الإسلام؛ ففي الأخبار الكنسيّة أنّ رئيس البطارقة النّساطرة (طيموثاوس) نصب، في أواخر القرن الثامن للميلاد، أسقفًا لنجران وصنعاء اسمه بطرس»[88]. وطيموثاوس الجاثليق هذا من أهمّ مَن تَقَلّدَ الجَثْلَقَة من النّساطرة في العهد العبّاسيّ الأوّل؛ عهد المهدي والهادي والرّشيد والأمين، وظلّ على كرسيّها ثلاثةً وأربعين عامًا[89].

ثالثًا: والحنفاء؟

كنّا قد أشرنا، قبلاً، إلى أنّ المسيحيّة «الرّسوليّة» أطلقت على النّصارى وصف الفرقة

(86) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتّبيين، تحقيق درويش جويدي، 3 ج في 1 مج (صيدا: المكتبة العصريّة، 2001)، ج 1، ص 42 ـ 43. وفي مكان آخر من الكتاب عينه والجزء عينه (ص 186) يكتب: «ومن خطباء إياد (قسّ بن ساعدة)؛ وهو الذي قال فيه النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «رأيتُه بسوق عكاظ على جمل أحمر...»».

(87) انظر، مثلاً: شهيد، «الإسلام والمسيحيّة الشّرقيّة: مكّة 601 ـ 622،» ص 40.

(88) عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 619.

(89) انظر ترجمته في: عمرو بن متّى الطّيرهاني وماري بن سليمان، من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثّر، دراسة وتحقيق لويس صليبا (جْبَيْل: دار ومكتبة بيبليون، 2012)، ص292 ـ 298.

«الضالّة»، تمامًا كما أخرجت الحنفاء أو الأحناف من دائرة التّوحيد. ها هنا مسألةٌ في غاية الأهميّة يثيرها الوصفان ذيناك عند مَن ينخرط في بحثٍ في تاريخ العقائد في ذلك العهد. تبدو أهميّتُها أكثر إن نحن عدنا إلى مفهوم «الحنيفيّة» و«الأحناف»، الذي أُطلق على جماعات اعتقاديّة مناهضة للوثنيّة، ومتمسّكة ببعض بقايا التّقليد الاعتقاديّ الإبراهيميّ التّوحيديّ، وأعدْنا وضْعَه في ميزان التّقدير التّاريخيّ النّقديّ، آخذين في الحسبان الاختلافات الكبيرة بين معناهُ في المجال التّداوليّ المسيحيّ (الخلقيدونيّ تحديدًا) وفي المجال التّداوليّ العربيّ (القرآنيّ خاصّةً). فأيّ علاقة، يا ترى، تقوم بين النّصرانيّة والمسيحيّة؛ هل تلك من هذه حقًّا؛ هل من مائزٍ نَميزُ به بينهما، أم أنّ الحنيفيّة فكرةٌ غيرُ توحيديّة (أو حتّى وثنيّة) كما دَرَج بعضُ اللاهوت المسيحيّ على تعريفها؟

تَرِد عبارات حنيف وحنفاء، قرآنيًّا، بمعنى الموحِّد/الموحّدين أو غير المشركين[90]. وتشير الآيات القرآنيّة المتعلّقة بالحنيفيّة إلى نسبة هذه إلى النّبيّ إبراهيم أو، قل، إلى نسبة اعتقاداتها إلى تعاليم إبراهيم. وهكذا تعني الحنيفيّة معنى ملّة إبراهيم[91] أو ما تبقّى من تلك الملّة. ولكنّنا نعثر، في الوقت عينه، على مماهاة قرآنيّة بين الحنيفيّة والإسلام كما في الآية الكريمة التي تفيد بأنّه «ما كان إبراهيمُ يهوديًّا ولا نصرانيًّا ولكن كان مسلمًا»[92]. وهذا مفهومٌ في ضوء المُلازَمة القرآنيّة بين مضمون الحنيفيّة ومضمون الإسلام (= التّوحيد)، من جهة، ومعنى الفطرة[93] من جهةٍ ثانية. الحنيفيّة، بهذا المعنى القرآنيّ، هي دين الفطرة. وفي دين الفطرة هذا يقع التّسليم بوجود خالقٍ للعالم، هو الله، وبوحدانيّة هذا الخالق. لا غرابة، إذن، في أن نجد إلحاحًا في نصوص الإسلام على ربط الإسلام بملّة إبراهيم؛ فالملّة

(90) ﴿إنّ إبراهيم كان أمّةً قانتا للّه حنيفاً ولم يكُ من المشركين﴾ («سورة النّحل»، الآية 120)؛ ﴿حنفاء لله غير مشركين...﴾ («سورة الحجّ»، الآية 31)؛ ﴿وأنْ أقِم وجهك للدّين حنيفاً ولا تكوننّ من المشركين﴾ («سورة يونس»، الآية 105).

(91) ﴿قل صدق الله فاتّبعوا ملّة إبراهيم حنيفا﴾ («سورة آل عمران»، الآية 67)؛ ﴿ومن أحسن دينا ممّن أسلم وجهه لله وهو محسن واتّبع ملّة إبراهيم حنيفا﴾ («سورة النّساء»، الآية 125)؛ ﴿قل إنّني هداني ربّي إلى صراط مستقيم ديناً قيّما ملّة إبراهيم حنيفا﴾ («سورة الأنعام»، الآية 161)؛ ﴿ثمّ أوحينا إليك أنِ اتّبع ملّة إبراهيم حنيفا﴾ («سورة النّحل»، الآية 123).

(92) «سورة آل عمران» [الآية 67].

(93) ﴿فأقم وجهك للدّين حنيفا فطرة الله التي فطر النّاس عليها﴾ («سورة الرّوم»، الآية 30). وهذا المعنى للحنيفيّة، بما هي الدّين الحقّ، هو عينُه الذي يُفيدُه بيتٌ شعريّ لأميّة بن ابي الصّلت (= وكان من الأحناف) يقول فيه:

كلُّ دينٍ يوم القيامة عند اللـ ـــه إلّا دين الحنيفة زُور

انظر: أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ط 5، شرحه وكتب هوامشه سمير جابر، 15 ج (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2008)، مج 2، ج 4، ص 130.

هذه هي ينبوع التّقليد التّوحيديّ في الأديان الكتابيّة الثّلاثة. وحين كان نبيّ الإسلام يتحنّث (= يتحنّف) في حِراءَ قبل البعثة ـ على عادة الحنفاء في ذلك العهد[94] ـ كان يمارس فعلاً من أفعال التّعبُّد التّوحيديّ الذي تعود أصولُه إلى الينابيع الإبراهيميّة، مديراً ظهره للتّقاليد الوثنيّة السّائدة في مجتمعه وبين بني قومه، على النّحو الذي كشفت عنه مصادر التّاريخ عن تلك الحقبة وأجمعت فيه على ما كان من ازدهارٍ، إبّانئذٍ، لظاهرة الحنفاء في الحجاز وجزيرة العرب.

والحنيف، لغةً، مِن الحَنَف، وهو الاستقامة أو «قيل للمائل الرِّجْل: أحنفُ، تفاؤلاً بالاستقامة»، في تعريف الزّبيديّ[95]. وإلى هذا المعنى ذَهَب كلٌّ من الفيروزآباديّ[96]، وابن منظور[97] في معاجمهم، كما تعني العبارةُ، اصطلاحًا، «الصّحيحُ الميْل إلى الإسلام»[98] و«المسلم الذي يتحنّف عن الأديان، أي يميل إلى الحقّ»[99]؛ كما تعني تَحنّف «اختتن أو اعتزل عبادة الأصنام، وتعبّدَ»[100]. وكانت العرب، قبل الإسلام، تطلق اسم الحنيف على كلّ «من اختتن وحجّ البيت» لأنّها «لم تتمسّك في الجاهليّة بشيء من دين إبراهيم غير الختان وحجّ البيت»[101]؛ وإلى المعنى نفسه ذهب الأصفهانيّ[102]. وقد نسب رواةُ الأخبار إلى الحنفاء، أيضًا، الامتناع عن تناول ذبائح الأوثان والامتناع عن شرب الخمر. وفي هذه التّعريفات جميعها يُرْجَعُ إلى اللّسان العربيّ، ويقع التّشديد على أنّ العبارة عربيّة. غير أنّ من المستشرقين كثيرٌ ممّن يرى أنّ اللّفظة من أصلٍ آراميّ أو عبرانيّ (تحينوت Tchinoth)[103]، وإن ظلّ منهم من يشدّد على أصلها العربيّ، مثل ثيودور نولدكه، أمّا جواد

(94) سنعود إلى ذلك في فقرةٍ لاحقة.

(95) محمّد مرتَضى الزّبيديّ، تاج العروس من جواهر القاموس، 10 مج (القاهرة: دار ابن الجوزي، 2017)، مج 6، ص 468.

(96) محمّد بن يعقوب الفيروزآباديّ، القاموس المحيط، 4 ج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2007)، ج 3، ص 149.

(97) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، 15 ج، ط 6 (بيروت: دار صادر، 1997)، ج 9، ص 57.

(98) الزّبيديّ، تاج العروس من جواهر القاموس، مج 6، ص 468.

(99) ابن منظور، المصدر نفسه، ج 9، ص 57.

(100) الزّبيديّ، المصدر نفسه، مج 6، 469.

(101) ابن منظور، المصدر نفسه، ج 9، ص 57.

(102) الأصفهانيّ، كتاب الأغاني، مج 2، ج 3، ص 113.

(103) انظر في آراء المستشرقين في المسألة: عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 453.

عليّ ـ الذي كرّس للحنفاء زهاء الستّين صفحة من كتابه المفصّل[104]ـ فيميل إلى تعريف الحنيف بالصّابئ[105]؛ وهو المعنى الذي لا يختلف، كثيراً، عمّا أجمع عليه علماء اللغة.

وإذ تُجمع روايات الأخباريّين عن الحنفاء على أنّهم موحّدون غيرُ مشركين، وأنّهم يَدينون بدين إبراهيم؛ يمارسون طقس الختان، ويمتنعون عن أكل ما أُهِلّ لغير الله من الذّبائح، ويحجّون إلى البيت، إلاّ أنّ ما أفادوا به عنهم «غامض لا يشرح عقائدهم، ولا يوضّح رأيهم في الدّين؛ فلم يذكروا عقيدتهم في التّوحيد، ولا كيفيّة تصوّرهم لخالق الكون»[106]. وإذ يشدّد الرّواةُ أولاء على أنّ الأحناف «قرأوا الكتب ووقفوا عليها»، لا يجيبون عن أسئلةٍ مثل «ما تلك الكتب التي قرأوها، وما أسماؤها»[107]. وأمام الغموض الذي يلفّ سيرتهم الاعتقاديّة، ليس من مصدرٍ لدينا عنهم سوى القرآن الكريم؛ إذ إليه يعود «الفضل في حفظ أخبارهم»[108]. وقد أشرنا، قبلاً، إلى تعريف القرآن بهم؛ وهو التّعريف الذي عليه بُنِيت روايات الأخباريّين عنهم وإنْ كان بعضُ الالتباس يشوب الكثير منها[109]. ومع ذلك، ما زال موضوع الأحناف يفرض نفسَه على البحث العلميّ، وما زالت أسئلةٌ عدّة حولهم، وحول مَن يكونون، وما الذي يميّز نظامهم الاعتقاديّ عن سائر معتنقي عقيدة التّوحيد، من أتباع الأديان الأخرى، تفرض نفسها وتنتظر أجوبةً علميّة. ولقد يكون السّؤال عن صلة الارتباط أو التّمايُز بين الحنفاء والنّصارى من أشدّ تلك الأسئلة ملحاحيّة على التّنقيب التّاريخيّ.

نعم، طرح ظهور الحنفاء على المسرح الاعتقاديّ، في تلك الحقبة السّابقة لدعوة الإسلام، سؤالاً على البحث التّاريخيّ ـ في ميدان تاريخ الأديان ـ : مَن يكون هؤلاء الحنفاء، على الحقيقة؛ هل هؤلاء الذين ما برحوا يلتزمون ملّة إبراهيم، أو بقيّةً من ملّة إبراهيم (وما ملّة إبراهيم في هذه الحال[110]؟)؛ أم هم أولئك الذين دانوا بالنّصرانيّة الأولى

---

(104) الفصل الخامس والتسعون من المجلّد السّادس من الكتاب (المصدر نفسه، ص 449 ـ 510).

(105) «عندي أنّ لفظة «حنيف» هي، في الأصل، بمعنى «صابئ»، أي خارج عن مِلّة قوم تارك لعبادتهم». انظر: المصدر نفسه، ص 454. وفي هذا المعنى يعرّف ابن منظور مَن صَبَأَ بأنّه «خرج من دين إلى دين آخر». انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 108.

(106) عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 449.

(107) المصدر نفسه، ص 454.

(108) المصدر نفسه، ص 450.

(109) من ذلك، مثلاً، الخلط بين الحنيفيّة والرّهبانيّة. انظر: المصدر نفسه، ص 453.

(110) ما الذي نفهمه ممّا وردت الإشارة إليه في الآيتين 18 و19 من «سورة الأعلى» عن الصحف الأولى [«إنّ هذا لفي الصُّحف الأولى صحف إبراهيم وموسى»]؟ وما صُحُف إبراهيمَ، إذن، التي يلتزم الحنفاء تعاليمها؟

وتعاليمها المخالفة للمسيحيّة الرّسوليّة؟ وإذا كان ما ميّز الحنفاء هو «الاعتزال للعبادة مع الميل إلى الزّهد والتّوحيد وانتقاد عبادة الأصنام»[111]، فإنّ الاعتزال هذا ـ الذي سلكه كثيرون في جزيرة العرب والحجاز ـ لا يغدو أن يكون أمره مسْلَك أتباعِ واحدٍ من الدّينيْن التّوحيديّين قبل الإسلام (اليهوديّة، النّصرانيّة)، أو مسْلك من اعتنقوا التّوحيد من دون المرور بدينٍ من هذين[112]. ولمّا كانت مصادر التّاريخ، التي نَقَلَتْ إلينا أخبارهم، لم تعرِّفهم بأنّهم يهود، لم يَبْقَ غير حسبانهم نصارى على بقايا عقيدة التّوحيد الأولى (قبل أن تدخل عليها العقائد المسيحيّة البيزنطيّة)، أو معتنقي عقيدةِ توحيدٍ أقدم.

ينفي العلاّمة جواد عليّ، من جهته، أن يكون الحنفاء نصارى، أو شيعةً مِن شِيَعِهِم، ويجادل مَن يذهب من الدّارسين هذا المذهب في ما ذهب إليه، مشدّدًا على أنّهم جماعةٌ اعتقاديّة أخرى من الموحّدين المتمسّكين بسنّة إبراهيم. ومع أنّه يعترف بأنّه «كان من الحنفاء نفرٌ من النّصارى، أخلصوا لنصرانيّتهم وماتوا عليها»، إلاّ أنّه ـ مع تسليمه بنصرانيّةِ هؤلاء ـ يرى وجوب «إخراجهم من طائفة الحنفاء، وإدخالهم في النّصارى، مثل «بَحيرا» الرّاهب وأمثاله...»[113]. وبالجملة، هُم عنده «أصحاب ديانةٍ من ديانات التّوحيد»[114]. أمّا ما تكون هذه الدّيانة فلا يقطع بجوابٍ شأنه شأن الأخباريّين القدامى. في المقابل، وُجِد من الباحثين مَن عدَّ الحنفاء نصارى أو شيعةً من شيعهم، ومن أبرز هؤلاء الأب لويس شيخو الذي عدّهم فرقةً من النّصارى[115] مالت إلى الجمْع بين اليهوديّة والنّصرانيّة مستندةً، في عقائدها، إلى إنجيلٍ منسوب إلى متّى يَرِدُ فيه أنّ عيسى إنسان من أمّ (= مريم) ومن أب (= يوسف النّجّار). وإذْ يلاحظ فاضل الرُّبيعيّ، بحقّ، أنّ «المثير الاهتمام... أن الإخباريّين [= الأخباريّين] العرب غالبًا ما يشيرون إلى ورقة بن نوفل بأنّه «من الأحناف» أو «نصارى العرب»، في آنٍ واحد، ومن دون أن يبدوَ ذلك متناقضًا»، ممّا قد يُسْتَدَلّ به على أنّ معنى الحنيفيّة والنّصرانيّة عندهم واحد، ينتقل من الملاحظة كي يستنتج عينَ ما ذهب إليه لويس

---

(111) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 58.

(112) حالُ نبيّ الإسلام قبل البعثة، مثلاً، شاهدةٌ على ذلك؛ إذ هناك ما يشبه الإشارة الواضحة إلى حنيفيّة النّبيّ في قول ابن هشام (نقلاً عن ابن إسحاق): «قال ابن إسحاق... كان رسول الله ﷺ يجاور في حراء من كلّ سنة شهراً، وكان ذلك ممّا تحنَّثُ به قريش في الجاهليّة، والتحنُّث التبرُّر... قال ابن هشام: تقول العرب التّحنُّث والتّحنُّف، يريدون الحنفيّة، فيُبدلون الفاء من الثّاء». انظر: ابن هشام، السّيرة النّبويّة، ج 1، ص 189 (التّشديد منّي).

(113) عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 456.

(114) المصدر نفسه، ص 463.

(115) شيخو، النّصرانيّة وآدابُها بين عرب الجاهليّة، ج 1، ص 119.

شيخو حين يقول[116] (أي الرّبيعيّ): «هذا يعني، من بين ما يعنيه، أنّ هؤلاء الأحناف ليسوا سوى فرقة نصرانيّة وجدت نفسها وهي تحتمي من الهجوم الفلسفيّ الكاسح على المنطقة بعقيدة أخرى من عقائد العرب». ولا يختلف الجابري في استنتاجه أنّه إذا صحّت نصرانيّة الحنفاء فإنّ ظاهرتهم «ستكون امتدادًا، مباشرًا أو غيرَ مباشر، لمذهب آريوس»[117]، مستدلاً بأنّ المذهب هذا يقول بالطّبيعة البشريّة للسيّد المسيح.

أيًّا يكن هؤلاء الحنفاء، عند مَن تناولوا سؤالهم بالافتراضات والاستنتاجات: معتنقين كانوا لعقيدة التّوحيد الأولى، كما يقول المؤرّخون ويُصادق جواد عليّ على قولهم (= ملّة إبراهيم كما تُفيدنا الرّواية القرآنيّة)، مختلفين عن اليهود والنّصارى، أو فرقةً من فرق النّصرانيّة (الأولى كما عند لويس شيخو أو المتأخّرة كما عند الجابري والرّبيعيّ)، فإنّ معنى الحنيفيّة، في القرآن ولدى الأخباريّين والباحثين العرب، معنًى توحيديّ تنطوي فيه هذه على نظرةٍ إلى الكون والوجود مبناها على الإيمان بالله الخالق الأحد، وعلى معتقدٍ ينبذ الشِّرك (= عبادة الأصنام) ويستنّ بسنّة توحيديّة قديمة (= الاختتان، الامتناع عن أكل ذبائح الأوثان، الامتناع عن شرب الخمر). وفي هذا المعتقد كثيرُ مشتَرَكات مع عقائد التّوحيد من الأديان الأخرى. هذه، إذن، الحنيفيّة عند هؤلاء وفي معناها القرآنيّ، غير أنّ صورتها هذه ليست كذلك في الوعي المسيحيّ منذ زمنٍ مبكّر.

تعني الحنيفيّة في الكتابات المسيحيّة، المنتمية إلى المسيحيّة الرّسوليّة، عكس المعنى القرآنيّ وما استقرّ عليه مفهومُها عند الأخباريّين والمفكّرين المسلمين، بل حتّى عند باحثين غربيّين (نولدكه، الأب لامنس...) وباحثين مسيحيّين منقّبين في تاريخ النّصرانيّة الأولى، مثل الأب لويس شيخو وكمال الصّليبيّ (كما مرّ معنا قبلًا)؛ إذ هي، في الكتابات المسيحيّة، مرادف للوثنيّة وانزياحٌ عن تقليد التّوحيد. والأرجح أنّ مصدر هذا المفهوم للحنيفيّة يعود إلى الجِيل المسيحيّ الرّسوليّ الأوّل؛ إذ أفاد بحثٌ لمارك ن.

---

(116) الرّبيعيّ، المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ ـ الفارسيّ، ص 16. ويضيف في سياقٍ آخر (المصدر نفسه، ص 93 ـ 94): «إنّ ما يصطَلَح عليه، تقليديّاً، بـ «أحناف الجزيرة العربيّة»... ليس في حقيقة الأمر، سوى اصطلاح قُصِد به تعريف بقايا جماعات من الموحّدين المجدّدين لشريعة الختان. لقد كانت عقيدة دينيّة تنسُب نفسها إلى نصرانيّة قديمة، ولم تكن مسيحيّة بالمعنى الرّسوليّ... لأنّها تؤمن بدين وشخص عيسى ابن مريم النّبيّ، وليس يسوع ـ يشوع المشيخ التّوراتيّ. ويبدو من إشارة القرآن إلى ما من «قالوا إنّا نصارى» [أنّه] قُصِد بها بعض هذه الجماعات التي اعتنقت «مسيحيّة بولس الرّسول»، ونفى القرآن ادّعاءهم أنّهم «نصارى»، ورأى أنّهم جماعة كانت تظنّ أنّها على دين عيسى ابن مريم، بينما هي لم تكن كذلك» (التّشديد منّي).

(117) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 58.

سوانسون[118] بأنّه: «تمّ العثور على إحدى أقدم الإصدارات العربيّة من رسائل القدّيس بولس في مخطوطة من القرن التّاسع الميلاديّ، وهي المحفوظة في مكتبة دَيْر سانت كاترين في جبل سيناء، والمُفَهرسة بـ «مخطوطة عربيّة» 155...». ويَرِد في المخطوطة قول بولس: «تأتي كلمة الحنفاء، مفردها حنيف، من الكلمة السّريانيّة «حنبي»، وهذا يعني «الوثنيّين» أو «غير اليهود» أو «الإغريق»». وما من شكّ في أنّ هذا المعنى، الذي يَرِد في كلام بولس، للحنيفيّة والحنفاء هو الذي أخذت به أجيال لاحقة من اللاهوتيّين المسيحيّين، فلم يكن هؤلاء يفهمون من قول المسلمين إنّ الإسلام دينٌ حنيف سوى أنّهم وثنيّون مشْرِكون. وما أكثر ما استُخدِم تعبيرُ الوثنيّين والكفّار، في الكتابات اللاهوتيّة، لوصف المسلمين.

هذا عينُه مفهوم الحنيفيّة عند عبد المسيح الكِنْديّ، الذي عبّر عنه في مجادلته مع عبد الله الهاشميّ، في عهد الخليفة المأمون (أوائل القرن الثّالث للهجرة التّاسع للميلاد) حين خاطب الهاشميّ (الذي يدعوه إلى دين إبراهيم: الإسلام) ـ في رسالته إليه ـ قائلاً[119]: «فقد علمنا الآن أنّ إبراهيم، منذ وُلِد إلى أن أتت عليه تسعون سنة، كان **حنيفًا** عابد صَنَم، ثمّ آمن بالله إلى أن قُبِض. فأنت، أصلحك الله، تدعوني إلى دين إبراهيم وملّته. فليت شعري إلى أيّ دينَيْه تدعوني، وفي أيّ حالةٍ ترغبّني؟ حيثُ كان **حنيفًا** يعبد الصّنم العُزّى مع آبائه وأهل بيته، وهو يومئذ بحرّان؛ أم حيث خرج عن **الحنيفيّة** ووحّد الله وعَبَدَه وآمن به وانتهى إلى أمره...؟ فما أظنّك تستجيز في عقلك وحسن تمييزك وجودة معرفتك، التي زعمت، بالكتب المنزلّة ودراستك إيّاها أن تدعوني إلى مثل حال إبراهيم في كفره وضلاله وعبادة **الأصنام التي هي الحنيفيّة**». لا ينفي الكنديّ أن يكون إبراهيمُ حنيفًا، ولكن أن تكون حنيفيّتُه تعني التّوحيد، فهذا ما لا يَقْبَله بل إنّ إيمانه بالله وتوحيده حصل حين «زال عن الحنيفيّة التي هي عبادة الأصنام»[120]. وهكذا، لا تمثّل الحنيفيّة ـ عند المسيحيّين ـ رأسمالاً توحيديًّا يمكن توسُّله وبناء الشرعيّة عليه، بل هي قرينةٌ على الشّرك والوثنيّة وأتباعُها (من الحنفاء) وثنيّون. وعليه، إذا كان الانتماء إلى التّقليد التّوحيديّ يبدأ، في الإسلام، من الانتظام في

---

(118) مارك ن. سوانسون، «حماقة بالنسبة إلى الحنفاء: الصّلب في الجدل المسلم ـ المسيحيّ المُبْكِر» في: المواجهة بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام المبكر، ص 319. وإلى هذا أشار جواد عليّ حين ذكر أنّ معناها «الملحد، والمنافق والكافر في لغة بني إرم». انظر: عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 454.

(119) عبد المسيح الكنديّ وعبد الله الهاشميّ، رسالتان في الحوار والجدل بين المسيحيّة والإسلام، تحقيق جورج ترتار؛ دراسة نقديّة ومقدّمة لسحبان أحمد مروّة (باريس: منشورات أسمار، 2011)، ص 131 ـ 132 (التّشديد منّي).

(120) المصدر نفسه، ص 128.

خطّ الحنيفيّة واستئنافها، بما هي ينبوع التّوحيد[121]، فإنّ الانتماء إلى التّقليد ذلك يبدأ، في المسيحيّة الرّسوليّة، من لحظة إنجاز القطيعة الكاملة مع الحنيفيّة أو، قل، استئناف قطيعة إبراهيم معها.

نحن، إذن، أمام مفهومين للحنيفيّة على طرفيْ نقيض: واحدُهما يبني الشّرعيّة التّوحيديّة عليها، والثّاني يُقيمه على أنقاضها. وليس من مشمولات عملنا هذا أن نبحث في المسألة، وإنّما يعنينا ـ في المقام الأوّل ـ فهم أسباب ميْل المسيحيّة الرّسوليّة إلى تحقير الحنيفيّة ورجم أتباعها بتهمة الوثنيّة مع أنّ آثارهم المَرْويّة ـ بما فيها الخطابيّة والشّعريّة ـ تقطع بأن الحنفاء كانوا ينبذون عبادة الأوثان وتقديم الذّبائح لها. ونملك أن نقول في هذا الشّأن، باختصار شديد، إنّ نظرة المسيحيّة الرّسوليّة إلى مخالفيها كانت شديدة الحدّة في أجيالها كافّة، ولم تكن تخلو ـ أحيانًا ـ من إنكارٍ وإبطال. هكذا كانت تجاه اليهود، منذ بولس الرّسول، وتجاه الفرق النّصرانيّة المستمرّة في تطبيق شريعة موسى، كما تجاه الإسلام. ويكفي موقف كنائس بيزنطة وروما، ومجامعهما المسكونيّة، من «الهرطقات» المسيحيّة لتُطلِعنا على مقدار الحَدّيّة والإنكار فيها[122].

رابعًا: الإسلام في مرآة النّصارى و«الهرطقات» المسيحيّة

شهدت جزيرة العرب على حضور جماعات مسيحيّة عدّة، منبوذة من المسيحيّة البيزنطيّة الرّسميّة، جنبًا إلى جنب مع نصارى الجزيرة. ومن تلك الجماعات مَن كان قريبًا من الإسلام في بعض عقائده المتعلّقة بشخص المسيح ووالدته مريم؛ وهي العقائد التي كان جهرُها بها في أساس تبديعها وتكفيرها من جانب الكنيسة الرّسميّة، وعدِّها جماعات هرطوقيّة. ومن الجماعات هذه الآريوسيّة والنّسطورية، فيما ظلّ الخلافُ العَقَدي كبيرًا بين اليعاقبة، القائلين بالطّبيعة الواحدة، والإسلام، وإن ظلّ أتباعُ المذهب هذا ـ شأنهم شأن المَلَكيّين أتباع الكنيسة البيزنطيّة ـ يعيشون في كنف الإسلام كما عاشوا قبله في الجزيرة.

---

(121) انظر في مركزيّة إبراهيم في الإسلام والقرآن كتاب الأب يواكيم مبارك في الموضوع: Youakim Moubarac, *Le Coran et la critique occidentale*, Pentalogie Islamo - Chrétienne; tome II (Beyrouth: Editions du Cénacle libanais, 1972).

(122) هذا الحكم ينطبق على غير اللاهوتيّين المسيحيّين؛ على أحبار اليهود وفقهاء الإسلام أيضاً، كما على مخالِفي التّيار الرّسميّ في كلّ دين.

وإذا كان هناك من الباحثين المعاصرين مَن عدَّ الحنفاء امتدادًا للآريوسيّة[123]، فما ذلك إلّا لاشتراك الآريوسيّة مع النّصارى في العقيدة التي تشدّد على بشريّة المسيح، لا لأنّهم امتدادٌ فعلاً؛ «امتداد» يحتاج القولُ به إلى إثبات بشهواهدَ من التّاريخ والنّصوص لمّا يتوفّر منها شيء. لقد كانت المناطق الخارجة عن نفوذ بيزنطة بيئةً ملائمة لفُشُوّ أفكار الفرق المسيحيّة المنبوذة من المجامع الكنسيّة وانتشارها؛ فالمذاهب المنظور إليها بوصفها «هرطقات» لم تعد تملك، بعد الحَرْم (Excommunication) الكنسيّ ، أن تستقرّ في القسطنطينيّة أو أنطاكيّة أو القدس أو الإسكندريّة ـ مراكز المسيحيّة الشّرقيّة وكنائسها ـ فبحثت لها عن بيئتها المناسبة التي وجدتها في أطراف الإمبراطوريّة البيزنطيّة وخارج حدودها.

هكذا وجد أتباع مذهب آريوس ملاذًا في الجزيرة العربيّة بعد انفجار الأزمة الآريوسيّة، وانقلاب الإمبراطوريّة البيزنطيّة على المذهب وأتباعه[124]. كذلك وجد المذهب النّسطوريّ ـ الذي أُدين لقوله إنّ مريمَ والدةُ المسيح (Christotokos) وليست والدة الله (Théotokos) (على ما يقول المَجْمع المسكونيّ الخَلقيدونيّ)[125] ـ بيئتَهُ في مناطق النّفوذ الفارسيّ (فارس، العراق) وفي جزيرة العرب، التي تتقاطع اعتقادات نصاراها مع بعض ما يقول به مذهب نِسطور (أو نسطوريوس). ونحن لا نستبعد أن تكون فرق النّصرانيّة الأولى ـ ومهدُها جزيرة العرب[126] ـ قد أُجبِرتْ، تحت تأثير المدّ المسيحيّ البيزنطيّ الوافد عليها من خارج، على الانضواء في المذاهب المسيحيّة المشرقيّة المنبوذة، والمُدانة من الكنائس الرسميّة بوصفها مذاهب «ضالّة»، ليس فقط لأنّ ذلك الانضواء واحدٌ من أفضل

---

(123) محمّد عابد الجابري مثلاً. انظر المعطيات في الهامش (111).

(124) انظر حول الآريوسيّة وضَرْب الحَرْم الكَنَسيّ عليها:

Bernard Meunier, «Qui est le Christ?,» dans: Jean Robert Armogathe, Pascal Mountaubin, Michel - Yves Perrin, dirs., *Histoire générale du Christianisme: Des origines au XV siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010), vol. 1, pp. 196 - 214.

(125) Ibid., pp. 215 - 223.

(126) يعترف إيف برولي، في الفصل الأوّل من كتابه المشار إليه في الهامش (65) (*L'Histoire du Catholicisme*) بوجود جماعةٍ مسيحيّة ـ يهوديّة أولى، (ولكن لا في جزيرة العرب، بل في القدس). أمّا عن أنّ القدس المقصودة هي قدس فلسطين فيحاول فاضل الرّبيعيّ دحضَه وتفنيده في أحد كتبه، نافياً أن تكون قَدَس/قَدش التّوراتيّة هي القدس الفلسطينيّة. ويكتب، في هذا المضمار، استكمالاً لأطروحته في فلسطين المُتخيَّلة: «إنّ التّوراة لم تذكر اسم فلسطين أو الفلسطينيّين قطّ، وإنّها لم تأت على ذكر «القدس» بأيّ صورةٍ من الصّور. وكلّ ما يقال عن أنّ المكان الوارد ذكرُه في التّوراة باسم «قدش ـ قدس» قُصد به المدينة العربيّة، أمرٌ يتنافى مع الحقيقة التّاريخيّة والتّوصيف الجغرافيّ... كما أنّ التّوراة لا تقول، البتّة، إنّ قدس التي وصلها بنو إسرائيل، بعد رحلة التّيه، هي أورشليم». انظر: الرّبيعيّ، القدس ليست أورشليم: مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين، ص 9 ـ 10.

الميكانيزمات الدّفاعيّة، المتاحة لها، لتحقيق البقاء الدّينيّ في عالمٍ جديد متغيّر[127]، بل - أيضًا لوجود ما لا بأس به من المشتركات بينها على الصّعيدين اللاهوتيّ والمسيحولوجيّ.

والحقُّ أنّ اعتناق القبائلِ العربيّة مذاهب المسيحيّة «الهرطوقيّة» لم يمرّ من دون مفارقات كشف عنها محيطُها الدّينيّ والسّياسيّ الذي عاشت فيه وارتبطت به؛ فإذا كانت النّصرانيّة التي فشت بين عرب الشّام هي القائمة على المذهب اليعقوبيّ؛ المذهب الذي «اعتنقه أمراء الغساسنة وتعصّبوا له، ودافعوا عنه»[128]؛ وإذا كان الغساسنة مثّلوا حلفاء لبيزنطة وخطّ دفاع عن أراضيها في وجه فارس وقبائل جزيرة العرب، فهُم خالفوا البيزنطيّين في أنّهم اعتنقوا مذهبًا لا تَقبل به القسطنطينيّة. والأمرُ عينُه يُلاحَظ في مملكة اللّخميّين في الحيرة؛ فهؤلاء الذين حالفوا الفرس وكانت مملكتُهم سدًّا منيعًا للدّفاع عن فارس اعتنقوا النّسطوريّة التي هي مذهبٌ مسيحيّ مخالف للعقيدة المزدكيّة الفارسيّة[129]، نظير ما هو مخالف للمسيحيّة الرّسميّة البيزنطيّة. ولقد كان بروكلمان دقيقًا حين لاحظ أنّ «النّصرانيّة تمتّعت، في ظلّ الإمبراطورية الرّومانيّة، بقوّة اجتذابٍ عظيمة، لمجرّد كونها دين الدّولة الرّسميّ. ومع ذلك، فقد انضوتِ الأسرة اللّخميّة، العاملة في الحيرة لخدمة الفرس، آخر الأمر، تحت لواء المسيحيّة»[130] (ولعلّ عين هذا ما سيحدث - كما سنرى في الفصل القادم - حين ستصطفّ القبائل العربيّة النّصرانيّة مع الفاتحين المسلمين في مواجهة الدّولة البيزنطيّة رغم اشتراكهما في المسيحيّة). وإذا كان المشهور بين الباحثين أنّ القبائل العربيّة، قبل الإسلام، تنصّرت واعتنقت المذاهب الآريوسيّة والنّسطوريّة ومذهب الطّبيعة الواحدة (اليعقوبي)، فإنّ باحثًا عربيًّا آخر يخالف هذا الاعتقاد ويذهب إلى القول إنّ «الغساسنة،

---

(127) إلى ذلك يذهب فاضل الرّبيعيّ حين يكتب: «على الرّغم من التّراجع الذي عرفته هذه الدّيانة [يقصد النّصرانيّة العربيّة]، والتّبدّل الهائل الذي حدث لها تحت تأثير الفلسفة اليونانيّة القديمة، ثمّ تحت ضغط الجدل الفلسفيّ العميق الذي تفجّر في المنطقة كلّها حول طبيعة المسيح، فإنّها واصلت دفاعها المستميت عن نصرانيّة العرب الأولى؛ دين عيسى ابن مريم، وذلك حين أقدم ملوكُها - كما أقدمت قبائلها - على اعتناق مذاهب «مسيحيّة» شرقيّة، بدت لهم وكأنّها الأقرب إلى الدّيانة القديمة التي عرفوها». انظر: الرّبيعيّ، المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ - الفارسيّ، ص 12 - 13.

(128) عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 592. انظر في هذا أيضاً مقدمة كتاب: Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VII^e - XV^e siècle* (Paris: Armand Colin/Masson, 1996).

وانظر في الغساسنة واللّخميّين أيضاً: جرجي زَيْدان، العرب قبل الإسلام (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص 246 - 285.

(129) النّصرانيّة، التي اعتنقها اللّخميّون، لم تكن في مصلحة الفرس (لأنّ المسيحيّة ديانة عدوّها بيزنطة)، ولكنّ هؤلاء لم يعترضوا على دخولها كما يلاحظ جواد عليّ. انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 595.

(130) بروكلمان، تاريخ الشّعوب الإسلاميّة، ص 28.

وأبناء عمومتهم اللّخميّين في مملكة الحيرة، هي التي طوّرت أفكار المسيحيّة الشّرقيّة على المذهبين النّسطوريّ والمونوفيزيّ»[131] [= مذهب الطّبيعة الواحدة].

من البيّن، لمن يدرُس روايات الحقبة الأولى لظهور الإسلام والوثائق المُدوَّنة التي حفظتْها مصادر التّاريخ الكبرى، أنّ علاقة النّصارى العرب والعرب المعتنقة للمذاهب المسيحيّة الشّرقيّة بالإسلام كانت من الوثاقة بحيث لم يتولّد منها كبيرُ مشكلات، ولا تشبهها في الوثاقة ـ أو تتفوّق عليها ـ سوى علاقة الحنفاء به. وإذا كان كثير من هؤلاء الأحناف انتهى إلى اعتناق الإسلام، بُعيد البعثة، كما تفيد مصادر التّاريخ، فإنّ النّصارى العرب وقفوا من الإسلام موقفين: موقف فريق صغير أكّد القرآن صحّة إيمانه برسالة عيسى ابن مريم وسلامته؛ وهو ـ على الأرجح ـ الذي يأخذ بتعاليم «إنجيل النّصارى» ولا يطعن على رسالة نبيّ الإسلام وشرعيّتها؛ وفريق مزج بين تعاليم إنجيل النّصارى وتعاليم رُسل يسوع، ولكنّه لم يسلّم بنبوّة محمّد ﷺ. والفريق الثّاني هذا ليس واحدًا؛ ففي جملته مَن يشدّد على بشريّة المسيح (الآريوسيّة)، ومن يؤلّهه فلا يرى من فارق بين الاعتقاديْن ذاهبًا إلى القول إنّ يسوعًا تألّه في الأزل، ولكنّه وُلِد بشرًا لا إلهًا، أو لم يُولَد الإلهيُّ فيه من مريم (النّسطوريّة). ومع توسُّع عمليّة الفتح، ازداد أعداد المَلَكيّين (Les Melkites)، المرتبطين بالعقيدة الرّسميّة للمسيحيّة البيزنطيّة، واتّسَع معهم نطاقُ القول بالطّبيعة أو باتّحاد الطّبيعتين، في مقابل القول بالطّبيعة الواحدة عند اليعاقبة ـ الأقباط خاصّةً (أي الإله المتجسّد). ومع أنّ الملكيّين يعتنقون قانون الإيمان وقرارات المجمع الخلقيدوني (سنة 451 للميلاد)، إلاّ أنّ كتاباتهم تختلف عن الكتابات البيزنطيّة ـ كما لاحظ الأب يواكيم مبارك[132] ـ حتّى وإن وُضعت باللّغة اليونانيّة. ومعنى ذلك أنّها تلوّنت بألوان المحيط الثقافيّ المشرقيّ والعربيّ.

ويبدو أنّ نفوذ الآريوسيّة كان قد تقلّص، إلى حدٍّ كبير، حين بدأت دعوةُ الإسلام، وهذا ما يفسّر لماذا كانت مصادر التّاريخ الإسلاميّ تتحدّث عن مجموعات مسيحيّة ثلاث، كما لاحظ الأب يواكيم مبارك[133]، لم تكن منها الآريوسيّة. مع ذلك، تحتفظ لنا مصادر

---

(131) انظر: الرّبيعيّ، المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ ـ الفارسيّ، ص 64 (التّشديد منّي).

(132) Youakim Moubarac, *L'Islam et le dialogue islamo - chrétien* (Beyrouth: Éditions du Cénacle Libanais, 1986), tome III, p. 233.

(133) Youakim Moubarac, *Les Chrétiens et le monde arabe* (Beyrouth: Éditions du cénale libanias, 1972 - 1973), tome IV, p. 30.

التّاريخ بما يفيد أنّ قسمًا من أتباعها كان ما يزال موجودًا، أثناء الدّعوة، وأنّ النّبيّ أمَلَ في أن يفيء ذلك الفريقُ الآريوسيّ إلى الإسلام؛ لسبب معلوم: أن المعتقد الآريوسيّ يتقاطع مع الإسلام في التشديد على بشريّة السيّد المسيح وعدم تأليهه. وقد حفظت مصادر التّاريخ تلك، في جملة محفوظاتها، رسالةً نبويّةً بهذا المعنى بعث بها الرّسول إلى هرقل هذا نصُّها[134]: «من محمّد عبد الله ورسوله إلى هِرَقْلَ عظيم الرّوم: سلامٌ على مَنِ اتّبع الهدى. أمّا بعدُ، فإنّي أدعوكَ بدعاية الإسلام: أَسلِم تَسلَم، وأَسلِم يُؤْتِك الله أجْرك مَرّتين، فإن تولّيت فعليك إثم الأَريسيّين، و«ويا أهل الكتاب تَعالَوا إلى كلمة سَواءٍ بيننا وبينكم، ألاّ نعبُدَ إلاّ الله ولا نُشرِكَ به شيئًا، ولا يتّخذ بعضُنا بعضًا أربابًا من دون الله، فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون»». ولقد أحدثت عبارة «الأريسيّين» في الرسالة الكثير من الالتباس في شرح معناها، عند المفسّرين والمؤرّخين، خاصّةً وأنّها قُرِئت هكذا (الأَريسيّين) أو على نحوٍ آخر (= في رواية البخاري «اليريسيّين»، وفي رواية البهيتي «الأكارين»، أي الفلاّحين...). وقد أحسن الأستاذ الجابري صنعًا حين صوّب قراءتَها لتكون «الآرْيُسيّين» (نسبةً إلى المؤسِّس آريوس)، ويشهد لتصويبه تعريفُ ابن منظور[135] لها. وقد كان للآريوسيّة وجودٌ في الحبشة، كما تفيد روايات كثيرة. ولعلّ ذلك ممّا قد يفسّر لماذا أرسل النّبيّ ﷺ قسمًا كبيرًا من صحابته مهاجرين إلى الحبشة حينما اشتدّت إذاية قريش لهم، هذا من دون ذكْر ما كان لها (أي الآريوسيّة) من كبير تأثيرٍ في نجران.

والتّعايش بين الآريوسيّة والإسلام لم يتبدَّ، فقط، من خلال الأمل المعقود على أتباعها في اعتناق الإسلام، بل تبدّى - أيضًا - في المعاملة الخاصّة التي حظيَ بها نصارى نجران من قِبَل الإسلام؛ وهم كانوا، في العهد النّبويّ، آريوسيّين في قسمٍ كبير منهم. ومن آي تلك المعاملة، التي حفظت لهم مكانة خاصّة، كتاب النّبيّ إلى أهل نجران الذي نقتبس بعض ما ورد فيه كالتّالي[136]: «باسم الله الرحمن الرّحيم، هذا ما كتب النّبيّ رسول الله محمّد لنجران [...] ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمّة محمّد النّبيّ رسول الله على أنفسهم،

---

(134) أثبتُها مصادرُ تاريخيّة عدّة. انظرها في: محمّد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الرّاشدة، ط 7 (بيروت: دار النّفائس، 2001)، ص 109.

(135) مع أنّ ابن منظور يُورِد من معانيها الأكّار (= الفلاّح) والأمير...، إلاّ أنّه يشرحها في موضعٍ آخر قائلاً: «وقال بعضهم: في رهط فرقةٌ تعرف بالأروسيّة... وقيل: إنّهم أتباع عبد الله بن أريس». انظر: ابن منظور، لسان العرب، مج 6، ص 5. هذا وقد كان آريوس معروفاً عند مؤرّخي المِلَل - مثل ابن حزم - باسم عبد الله بن أريس بوصفه رئيس فرقةٍ دينيّة.

(136) انظر نصّ الكتاب في: أبو الحسن أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، وضع حواشيه عبد القادر محمّد علي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000)، ص 46.

وملّتهم، وأرضهم، وأموالهم، وغائبهم وشاهدهم وعيرهم وبعثهم، وأمثلتهم لا يغير ما كانوا عليه ولا يغيّر حقٌّ من حقوقهم. وأمثلتهم لا يفتن أسقُفٌ من أسقفيّته، ولا راهبٌ من رهبانيّته [...] وليس عليهم رهق ولا دم جاهليّة، ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يطأ أرضهم جيش [...] ولا يُؤخذ منهم رجل بظلم آخر ولهم، على ما في هذه الصحيفة، جوار الله». ولم يقع أن عومِلت جماعة نصرانيّة بمثل ما عوملوا به من تسامح. وقد حوفِظ على العهد النّبويّ لنصارى نجران في عهد الخليفة أبي بكر «فكتب لهم كتابًا على نحو كتاب رسول الله (ص)» [137]، بينما تقول الرّوايات إنّ الخليفة عمر أجْلاهم[138]. وقد بادل أهلُ نجران الإسلامَ موقفَ الاعتراف بالجميل. بل قد يكون من بين معتنقي الآريوسيّة من اعتنق الإسلام. وممّا قد يعزّز مثل هذا الاعتقاد ما يرويه ابن إسحاق عن وُفود وفدٍ من النّصارى إلى النّبيّ في مكّة وإعلانه إسلامَه، بعد حديثهم مع الرّسول في تعاليم الإسلام. ثمّ يعلّق ابن إسحاق على الحادثة[139]: «ويقال إنّ النّفر من النّصارى من أهل نجران».

ومثل الآريوسيّة حظِيتِ النّسطوريّة بامتيازٍ في المعاملة الإسلاميّة لها. وهي معاملة مفهومة في ضوء حقيقة رفض نِسطور وأتباعه القول بأمومة مريم للمسيح الإله (التي تعني، أيضًا، رفضًا لتأليهِهِ وهو ما يصرّح به القرآن الكريم). بل إنّ المعاملة تلك بدت امتيازيّة، في أطوار ممتدّة منها، وحَمَلتْ فرقًا مسيحيّةً أخرى على أن ترى فيها تمييزاً ضدّها وانحيازاً إسلاميًّا إلى النّسطوريّين[140]. ونحن نَعْلم، من إفادات مصادر التّاريخ، أنّ علاقة النّبيّ بالنّسطوريّين بدأت، مبكرًا، قبل الدعوة بكثير، حين كان صبيًّا؛ إذْ أخذهُ عمُّه الخارج في ركبٍ تاجرًا إلى الشّام، فنزل الركبُ بُصْرَى في أرض الشّام، وهناك دَعَا الرّاهبُ بحيرى أبا طالب وأصحابَه إلى طعامٍ أعدّهُ لهم، فتعرّف إلى الصبيّ الذي سيصير نبيًّا، وتوسَّم فيه

---

(137) المصدر نفسه، ص 47.

(138) المصدر نفسه، ص 47. أمّا جواد عليّ فيجادل في الرّواية ويقف منها موقفَ شكٍّ معتبراً إيّاها مبالغة. انظر: عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 620.

(139) انظر: ابن هشام، السّيرة النّبويّة، ج 2، ص 25 ـ 26.

(140) يقول لويس صليبا، في معْرض تناوُله فصول العلاقة الإسلاميّة ـ النّسطوريّة؛ «وقد عبّر عن هذا التّقارُب الإسلاميّ ـ النّسطوريّ خصوم النّساطرة من الطّوائف المسيحيّة الأخرى؛ فعندما استفتى الخليفة المهدي (158 ـ 169 هـ/775 ـ 785م) بَطْريقاً من الملكانيّين الرّوم، كان أسيراً عنده، في أمر النّساطرة، كان جواب هذا الأخير: «يكاد النّساطرة أن لا يكونوا نصارى، وهم إلى العرب أقرب منّا». وقد قصد بذلك أنّ تميز النّساطرة بين وجهين في ذات المسيح، والذي يُلغي آلام الإله ويلغي أمومة مريم للإله، يجعل موقفهم وعقيدتهم أقرب إلى عقيدة المسلمين منها إلى عقائد سائر فرق المسيحيّين». انظر: الطّيرهاني وابن سليمان، من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثُر، ص 169.

علامات النبوّة. أمّا بَحيرى فـ «كان إليه عِلْمُ أهل النّصرانيّة - يقول ابن إسحاق -[141] ولم يزل في تلك الصّومعة منذ قطّ راهب، إليه يصير علمهم عن كتاب فيها، فيما يزعُمون، يتوارثونه كابراً عن كابر». ولقد سُلِّط الكثير من الضّوء، في دراسات المستشرقين، على مكانة بَحيرى وتأثيره في دعوة الإسلام - نظير الضّوء الذي سُلّط على شخصية ورقة بن نوفل وآثار صحبته للنّبي[142] - بمقدار ما بالغ الباحثون المسلمون في الاستدلال به على نبوّة رسول الإسلام، حتّى إنّه يصحّ أن نقول مع عرفان شهيد[143] إنّ «بَحيرا... كان متهافتًا عليه من قِبَل المسيحيّين والمسلمين؛ من المسيحيّين للطّعن بالإسلام [الأصحّ: على - أو في - الإسلام]، ومن المسلمين لتقديمه في سياق موضوع دلائل النّبوّة». والأرجح أنّ تعاليم النّسطوريّة - التي كان كانتِ الرّها (Edesaa) أهمّ مراكزها الثّقافيّة - انتشرت في جزيرة العرب قبل الإسلام، لا في شرقها فقط، كما هو معلوم (البحرين، قطر، عمان...)، بل حتّى في غربها وجنوبها (نجران واليمن). وقد حفظ لنا كتاب المجدل - وهو أهمّ مصدر تاريخيّ ولاهوتيّ نِسطوريّ[144] - معلومات عن علاقة الأسقفّ النّسطوريّ إيشوعياب بالنّبيّ وخلفائه وتقديره للإسلام[145].

ويمكن، بالجملة، أن نستنتج أنّ علاقات النّصرانيّة العربيّة، والمذاهب المسيحيّة المُدانة من الكنيسة الرّسميّة البيزنطيّة، بالإسلام ظلّت علاقةً إيجابيّة، على وجه العموم، وتراوحت بين الاعتراف برسالة الإسلام (عند بعض شيعة النّصارى ومنهم الأبيونيّون الذين منهم ورقة بن نوفل)، والاعتراف له منهم بإنصاف روايتهم عن المسيح (الآريوسيّون والنّسطوريّون خاصّةً). وأكثرُ أساسات تلك العلاقة، من الجانبين، أرسيَ في العهد

---

(141) ابن هشام، السّيرة النّبويّة، ج 1، ص 148.

(142) من مثالات ذلك انظر كتاب أبي موسى الحريريّ (جوزيف قزّي): قسّ ونبيّ، المشار إليه في الهامش (17) من هذا الفصل؛ والذي بالغ فيه في الحديث عن أدوار ورقة بن نوفل في تكوين دعوة الإسلام.

(143) شهيد، «الإسلام والمسيحيّة الشّرقيّة: مكّة 610 - 622»، ص 21 (التّشديد في النّصّ).

(144) انظر بيانات الكتاب في الهامش (133).

(145) يقول صاحبُ المجدل (انظر حول الخلاف في شأن مؤلّفه مقدمة محقّق لويس صليبا، ص 38 - 55) في هذا الصّدد: «وكان هذا الفَطرك [- يعني البِطريَرك] يُكاتب صاحب شَريعة الإسلام، ويُهدي له ويَسْلُه الوصاة برعيّته في نواحيه، فأجابهُ إلى ذلك وكتب إلى أصحابه كتباً بليغةً مؤكدة، وبرّه صاحب الشّريعة عليه السّلام بِرّاً كان فيه عدّةٌ من الإبل وثياب عدنيّة... وعاش إلى أيام عمر ابن الخطّاب عليه السّلام فكتب له كتاباً، مؤكّداً بالحِفظ والحياطة، وأنْ لا يؤخذ من إخوانه وخدمِه الجزية وأشياعه أيضاً، وهذا الكتاب محتفَظ به إلى هذه الغاية... وكتب له عليّ بن أبي طالب عليه السّلام كتاباً بالوصاة عليه بالنّصارى ورعاية ذمّتهم. وكان يُظْهِره لكلّ من يتولّى من رؤساء الجيوش وأمرائهم فيمتثلونه». انظر: الطّيرهاني وابن سليمان، من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام - جدليّة علاقة وتأثّر، ص 275.

النّبويّ، لذلك بات مرجعيًّا ومعياريًّا عند الجميع: مسلمين ومسيحيّين. ولم تكن تلك حالُ المسيحيّين الخلقيدونيّين (الملكيّين أو الملكانيّين)، الذي اتّصلوا بالإسلام واتّصل بهم أثناء الفتوح وبعد أن استتبّ له السّلطان في مناطق بيزنطة المفتوحة، مثل سورية ـ فلسطين ومصر؛ وهؤلاء، أيضًا، لم يكونوا فريقًا واحدًا في مواقفهم من الإسلام ـ كما سنرى في الفصل الثاني ـ بل تفاوتوا في التّعبير عن التّفاعل الإيجابيّ معه وفي معالنته الاعتراض وتحذير أتباعهم منه و، أحيانًا، تحريبهم عليه والتّعويل على تخليصهم منه.

الفصل الثّاني

المسيحيّة المشرقيّة والإسلام

اصطدمتِ المسيحيّةُ المشرقيّة، من خارج جزيرة العرب، بالإسلام ـ واصطدم بها الإسلام ـ منذ ثلاثينيّات القرن السّابع للميلاد، في امتداد عمليّة الفتوح الكبرى التي انطلقت في عهد الخليفة عمر بن الخطّاب، ولكن ـ هذه المرّة ـ في مواجهتها الكبرى[1] الزّاحفة. وباستثناء النّصارى العرب والمذاهب المسيحيّة المُدانة من المسيحيّة البيزنطيّة، والمنتشرة في الجزيرة العربيّة، لم يكن للمجموعات المسيحيّة العربيّة وغير العربيّة، الواقعة تحت سلطة الحكم البيزنطيّ، عِلْمٌ بالإسلام وتعاليمه و«أحيانًا، حتّى بالعرب وأصولهم. ومن هنا كانت التّسميات المتداولة عنهم، في الأوساط المسيحيّة، في ذلك الحين، من قبيل الإسماعيليّين والهاجريّين[2] والسّاراسانيّين[3]. ولا يناظرها في التّذبذُب سوى التّوزّع في تعريف المسلمين؛ هل هم توحيديّون أم وثنيّون أم يَجمعون بين هذا وذاك؟ ولقد كان «ثمّة رأيٌ شائع ينظر إلى الإسلام بما هو فرع أو هرطقة من المسيحيّة. وذلك كان رأي أوّل

(1) كانت أولى عمليّات الفتح قد بدأت، في عهد الخليفة أبي بكرٍ الصّديق، على ما تسجّل أخبار ذلك مصادرُ التّاريخ، ولكنّها كانت محدودة في قسمٍ من العراق. انظر في هذا: محمّد بن عمر بن واقد (الواقديّ)، كتاب الرّدّة ـ مع نبذةٍ من فتوح العراق وذكر المثنّى بن حارثة «الشّيبانيّ»، تحقيق يحيى الجَبوريّ (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1990)، ص 215 ـ 231.

(2) انظر في هذه التسمية نصّ «الهرطقة المائة» ليوحنّا الدّمشقيّ في: Jean Damascène, *Ecrits sur l'Islam*, Présentation, Commentaires et traduction par Raymond Le Coz (Paris: Les éditions du Cerf, 1992), p. 211.

(3) يعلّق مكسيم رودنسون على تسمية العرب سارازانيّين قائلاً: «وحدهم العلماء مَا حَكوا في الاسم معتقدين أنّه مشتقّ من سارّة، زوج إبراهيم، بينما ينحدر هؤلاء... من هاجَر، الخادمة الطّريدة في الصحراء مع ابنها إسماعيل». انظر: Maxime Rodinson, *La Fascination de l'islam* (Paris: La Découverte, 2003), pp. 36 - 37.

مسيحيّ لاهوتيّ... القدّيس يوحنّا الدّمشقيّ (St. John of Damascus) (675 ـ 749)»[4]؛ ونصُّه، المشار إليه في الهامش («الهرطقة المئة»)، مكرّس للإسلام بوصفه واحدًا من الهرطقات المسيحيّة.

من المُسَلّم به أنّ المسيحيّة المشرقيّة لم تكن، جميعُها، على موقفٍ واحدٍ من هذا الدّين الجديد الذي اصطدمت به؛ ويعود ذلك ـ في جانب منه ـ إلى الانقسامات العديدة التي شهدت عليها الكنائس الشّرقيّة، والتي تتناول خلافات عميقة حول مسائل العقيدة والإيمان[5] داخل المسيحيّة نفسِها، كما إلى قرب أو بُعد الجماعات المسيحيّة من المركز البيزنطيّ ودرجة ولائها لذلك المركز. وعلى النّحو نفسه، لم يكن موقفُ دولة الإسلام واحدًا من الجماعات تلك. صحيحٌ أنّه استند إلى تعاليم قرآنيّة وسوابقِ أفعال نبويّة وبنى عليها، في المجمَل، ولكنّ عوامل تاريخيّة كثيرة أثّرت فيه، أيضًا، فوجّهته هذه الوجهة أو تلك. ولقد يدخل في جملة العوامل تلك المصالحُ الاقتصاديّة والسّياسيّة، والميولُ الثّقافيّة للحكّام، ودرجةُ التّسامح المتفاوتة لديهم تجاه «أهل الكتاب». وما من شكّ في أنّ مواقف المسيحيّين المشرقيّين من الإسلام تأثّرت، إلى هذا الحدّ وذاك، بنوع المعاملة التي تلقّوها من الدّولة ورجالاتها. غير أنّها، حتّى في أفضل حالات التّعبير عن نفسها إيجابيًّا، لم تعترف بأصالة الدّين الإسلاميّ وإن لم يعدم وجودُ مَن سَلَّم بأساساته التّوحيديّة.

سنلقي، في الفصل هذا، نظرةً على تمثُّلات المسيحيّة المشرقيّة للإسلام، كدينٍ ثمّ كدولةٍ ومجتمع، وعلى السّياقات التّاريخيّة التي حصل فيها التّفاعُل السّياسيّ والثّقافيّ والدّينيّ بين أتباع الدّيانتيْن.

أوّلًا: المسيحيّة المشرقيّة في دولة الإسلام

مسألتان رئيستان يتوقّف فهمُ العلاقات المسيحيّة ـ الإسلاميّة، في نشأتها والتّطوّر، على إلقاء الضّوء عليهما هما: عمليّة الفتوح الإسلاميّة للمجال البيزنطيّ، شمال الجزيرة العربيّة وغربها؛ والمكانة التي شغلها المسيحيّون في الدّولة الإسلاميّة، وما شهدت عليه من عوامل الاستقرار والتّبدُّل. كانتِ الفتوح أوّل لحظة اصطدام بين أتباع الدّيانتين، ولم

---

(4) Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), p. 10.

(5) انظر في هذا: Youakim Moubarac, *Les Chrétiens et le monde arabe* (Beyrouth: Éditions du Cénacle libanais, 1972 - 1973), tome IV, p. 30.

يكن موقف المسيحيّين منها واحدًا. كما أنّ الانقسام عليها بينهم سيؤسّس لمواقفَ لاحقة متباينة من الإسلام. أمّا المكانة التي احتفظ بها المسيحيّون في دولة الغالب الإسلاميّ فقرّرت، إلى حدٍّ بعيد، في أنماط التّمثّلات التي كوّنوها عن الإسلام: دولةً ودينًا. وعليه، تُطلعنا المسألتان تينك على مفتاح إدراك العلاقة بين أتباع الدّينين، عمومًا، وفهم نوع الصّور المتكوّنة في الوعي الجمعيّ المسيحيّ عن الإسلام، وفي وعي النّخب اللاهوتيّة المسيحيّة على نحوٍ خاصّ.

يتعلّق الأمر، في هذا الفصل، بالبحث في العلاقات التي انتسجت بين المسيحيّة المشرقيّة والإسلام في ما بعد الحقبة النّبويّة؛ أي في تلك اللّحظة التّاريخيّة المفصليّة التي انتقل فيها الإسلام من كيان سياسيّ صغير ومحدود الإمكانيّات ـ هو دولة المدينة ـ إلى إمبراطوريّة مترامية الأطراف؛ ومن مجتمعٍ صغير مؤلّف من جماعة محليّة (العرب) إلى مجتمعٍ متعدّد الأقوام والألسن والثّقافات. إذا كانت النّصرانيّة، التي جرى الحديث عنها في الفصل السّابق، تتألّف، أساسًا، من جماعات اعتقاديّة عربيّة أو قبائل تنصّرت واعتنقت مذاهبَ مدانة من الكنيسة الرّومانيّة؛ وإذا كان المجال الجغرافيّ للجماعات تلك هو المجال الجزيريّ العربيّ الضّيق (الذي تشغله، اليوم، السّعوديّة واليمن وسلطنة عُمان ودول الخليج العربيّ)، فإنّ المسيحيّة المشرقيّة، التي يتناولها هذا الفصل، عاشت في الجوار الشّماليّ والغربيّ لجزيرة العرب، وكانت تحت الحكم البيزنطيّ، ولم تخضع لدولة الإسلام فتصير جزءًا من نسيجه الاجتماعيّ والكيانيّ إلاّ في حقبة الخلفاء الرّاشدين. وهذا ما يجعل لحظة الفتوح، وما أعقبها من إجراءات توطيد كيان الدّولة في الأراضي الموطوءة، مفتاحًا لفهم جدليّات تلك العلاقة بين مسيحيّة المشرق والإسلام وصورِها المتعدّدة.

1 ـ مسيحيّو المشرق والفتوح

لم يكن مسرح الفتوح، في بلاد الشّام ومصر والعراق، يتّسع لفريقين فحسب: للمسلمين المحاربين وللمسيحيّين من سكّان تلك البلاد، وإنّما كان يشغله البيزنطيّون والفرس أيضًا. وكان دور هؤلاء ـ وخاصّةً دور السّلطة البيزنطيّة ـ حاسمًا في تقرير مصائر عمليّة الفتوح تلك، بما في ذلك تسريع وتائرها وتمكينها من أسباب النّجاح. لقد تميّز الحكم البيزنطيّ للمناطق التي شملها الفتح بالكثيرِ من ظواهر القهر السّياسيّ والاقتصاديّ ومن الاضطهاد الدّينيّ لسكّانها. تمثّل ذلك، أساسًا، في إثقال كواهل أهالي تلك المناطق

بالضّرائب الباهظة، المسخّرة لإعادة تأهيل الخزينة الإمبراطوريّة[6] المتضرّرة من الحروب البيزنطيّة ـ الفارسيّة؛ مثلما تمثّل في سياسات الاضطهاد الدّينيّ التي سلكتها بيزنطة تجاه جماعات مسيحيّة مخالفة للعقيدة الخلقيدونيّة الرّسميّة. لذلك لم يتردّد الأنبا بنيامين، بطريرك الإسكندرية[7]، مثلاً، المؤمن بعقيدة الطّبيعة الواحدة ـ والمختفي من القمع البيزنطيّ ثلاثة عشر عامًا ـ من القول[8] (حين خروجه من اختفائه عقب دخول جيش عمرو بن العاص): «إنّ إجلاء الرّومان وانتصار المسلمين ممّا أفضى إليه طغيان الإمبراطور هِرَقل والمضايقات التي أخضع لها الأرثوذوكس». ومع أنّ مذهب الطّبيعة الواحدة، عند اليعاقبة، يعتقد بما يمجّه الإسلام (ألوهيّة المسيح)، وبما يجاوز حتّى معتقد الطّبيعتين والجوهر الواحد في المسيحيّة البيزنطيّة، إلاّ أنّ المسلمين في مصر قابلوا الأقباط والأنبا (الأب أو المعلّم و ـ اليوم ـ البابا) بنيامين بما يليق بمقامه، فأُعطيَ الأمان من عمرو بن العاص و«عاد إلى الإسكندريّة بمجد عظيم»[9].

وتحتفظ مصادر التّاريخ المسيحيّ وكتب اللاهوت لذلك العهد بشواهدَ عدّة على اعتقادٍ شائع، في أوساط مسيحيّي المشرق، بأنّ هزيمة بيزنطة وانتصار المسلمين أتى يمثّل تحرّرًا للمسيحيّين من أرباق الحكم البيزنطيّ. وقد يكون تاريخ بطاركة الإسكندريّة من أهمّ المصادر التي دوّنت وقائع العلاقة القبطيّة ـ الإسلاميّة، في مراحلها الأولى، وأفادت بشهادات عن هذا الاعتقاد الشّائع، ولكن وُجِدت إلى جانبه مصادر سريانيّة ذات قيمة

---

(6) انظر في هذا: Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge*: VIIIe - XVe siècle (Paris: Armand Colin/Masson, 1996), p. 8.

ويقول باحث أمريكيّ متخصّص في الدّراسات البيزنطيّة، هو والتر إميل كايغي (Walter Emil Kaegi)؛ «تتّفق المصادر اللّاتينيّة والعربيّة على استياء مالكي الأراضي، غرب البحر الأبيض المتوسّط، بسبب ابتزاز الضّرائب الكبيرة من قِبل المسؤولين البيزنطيّين». انظر: والتر إي. كايجي [كايغي]: «الغزوات الإسلاميّة الأولى على الأناضول وردود الفعل البيزنطيّة في عهد الإمبراطور كونستانس الثّاني،» في: كتاب المواجهة بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام الباكر، حُرّر من قِبل فريق أبحاث إيمانويلا غرايبو، مارك سوانسون ودايفيد توماس؛ ترجمه عن الإنكليزيّة شيرين حدّاد (بيروت: المركز الأكاديميّ للأبحاث/العراق؛ تورنتو ـ كندا، 2016)، ص 119.

وانظر في الموضوع عينه: Walter Kaegi, «Confronting Islam: Emperor Versus Caliphs (641 - c.850),» in: Jonathan Shepard, ed., *Cambridge History of the Byzantine Empire* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008), pp. 365 - 395.

(7) انظر ترجمته في: الأنبا يوساب (أسقف فوه)، تاريخ الكنيسة القبطيّة ـ تاريخ الآباء البطاركة. تحقيق جمال محمّد أبو زيد (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2017)، ص 109 ـ 112.

(8) Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VIIIe - XVe siècle*, pp. 29 - 30.

(9) الأنبا يوساب، المصدر نفسه، ص 111.

عالية في هذا الباب. ولقد يكون دالاً في هذا السّياق ما قاله ميشيل السّوري[10]، بطريرك اليعقوبيّة في أنطاكية، من أنّ «الطّبيعة الواحدة السّوريّة، التي تمّ اضطهادُها من قِبل كنيسة الإمبراطوريّة البيزنطيّة، عدّتِ الفتح الإسلاميّ كتحرُّر من العبوديّة البيزنطيّة». لذلك ما كان مستغربًا أن يكون اليعاقبة، عمومًا، والمصريّون منهم خاصّة، قد «تلقّوا المسلمين كمحرّرين من العبوديّة البيزنطيّة»[11]. يشهد بذلك تاريخ البطاركة الأقباط، على الرّغم من محاولات دارسين غربيّين، منذ ثمانينيّات القرن الماضي، إعادة مراجعة هذا الاعتقاد الشّائع عن نظرة الأجيال الأولى من الأقباط المصريّين إلى الإسلام، والتّنقيب عن حوادث الشّجار الدّينيّ بينهم والمسلمين ـ في مسائل الصّلبان والعبارات الناطقة بمعنى ألوهة المسيح ـ خاصّةً في عهد البطريرك سيمون (سمعان) الأوّل[12] (692 ـ 700). ومع شدّة وطأة عبارات ألوهة المسيح على المسلمين، يعترف مولر ـ في الورقة التي قدّمها في المؤتمر الدّوليّ الثّاني للدّراسات القبطيّة (روما 1980) ـ أنّ الحاكم «امتنع... عن فرض رقابة على تصريحات القداديس المسيحيّة»[13] ـ التي تؤلّه المسيح ـ لتتوافق مع ما هو مقبول عند المسلمين.

وإلى اعتبار الفتح تحرُّرًا من العبوديّة لبيزنطة، واتّصالاً به، فشا اعتقادٌ مسيحيٌّ مشرقيٌّ ثانٍ مفادُه أنّ الفتح الإسلاميّ وهزيمة البيزنطيّين عقابٌ إلهيّ على ما اقترفه هؤلاء في حقّ مخالفيهم من أتباع المذاهب المسيحيّة غير البيزنطيّة واضطهادهِم أتباعَها. ينقل دارس متخصّص في ميدان الدراسات السّريانيّة، وأستاذ في جامعة ليدن (هو جان ڤان جينكل) عن ميخائيل الكبير (= ميخائيل السّوري 1199)، اقتباسًا من مصدر قديم يَرِد فيه ما يلي[14]: «لم يسمح هرقل للأرثوذكس بالوجود أمامه، ورفض سماع شكواهم عن أعمال التّخريب المرتَكَبة في كنائسهم. ولهذا السّبب، غيَّر ثأرُ الله، الذي وحده يملك السّلطة على الكلّ... سطوةَ الرّجال الذين لا يريدهم، ومَنَحَها لمن يشاء، ورفَعَ إليها أكثرَهم وضاعةً، لرؤيته وحشيّةَ الرّومان الذين أينما حكموا، نهبوا كنائسنا وأدْيرتنا بوحشيّة وأدانونا بلا رحمة. لهذا السّبب، فإنّ الله جلَب من أرض الجنوب أبناء إسماعيلَ الذين نِلنا الخلاص على أيديهم من

(10) هارالد سيرمان: «أقباط وإسلام القرن السّابع» في: كتاب المواجهة بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام الباكر، ص 143 (التّشديد في النّصّ).

(11) المصدر نفسه، ص 143 ـ 144.

(12) انظر ترجمته في: الأنبا يوساب، تاريخ الكنيسة القبطيّة ـ تاريخ الآباء البطاركة، ص 117 ـ 118.

(13) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 147.

(14) جان ڤان جينكل: «تصوُّر وعرض الفتح العربيّ في التّاريخ السّريانيّ: كيف أثّر التّغيير في الوضع الاجتماعيّ للمجتمع السّريانيّ الأرثوذكسيّ على رواية مؤرّخيهم» في: كتاب المواجهة بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام الباكر، ص227 ـ 228 (التّشديد في النّصّ).

أيدي الرّومان! وإذا عانينا من بعضٍ من الخسائر، منها أنّه سُلِبتْ كنائسُنا الكاتدرائيّة ومُنِحت للخلقيدونيّين الباقين فيها... ولكن لم يكن بالنّفع القليل بالنّسبة لنا [= إلينا] أنْ تَحَرَّرنا من وحشيّة الرّومان، وشرّهم، من غضبهم واندفاعهم المرير نحونا، وأن نجد أنفسنا بسلام». لقد كان العقاب الإلهيّ، إذن، جزاء ارتكابات البيزنطيّين ضدّ مخالفيهم في نظر المخالفين أولاء من المسيحيّين السّريان الأرثوذكس.

وما يذهب إليه ميخائيل السّوريّ، هنا، هو عينه ما ذهب إليه مؤرّخ السّريانيّة الأرثوذكسيّة في القرن التّاسع للميلاد، البطريرك ديونيسيوس، في كتابه تاريخ الكنيسة ـ الذي حفظ منه البطريرك ميخائيل الكبير الكثيرَ في كرونوغرافيّته ـ حين عَرَض للفتح الإسلاميّ (بالمفردات عينِها، تقريبًا، التي سيستخدمها بعده ميخائيل الكبير بما يزيد على الثّلاثمائة عام) قائلاً[15]:

«...إنّ إله الانتقام، الذي يملك السّيادة على مملكة البشر في الأرض، ويعطيها لمن يشاء ويرفع إليها أوضع الرّجال، عندما رأى أنّ مقدار خطايا الرّومان قد فاض، وأنّهم يرتكبون كلّ أنواع الوحشيّة ضدّ شعبنا وكنائسنا، مُودين بإيماننا إلى حافّة الانقراض، حرك أبناء إسماعيلَ وجَذَبهم إلى هذا الجانب من أرض الجنوب. لقد كانوا الأكثر احتقارًا وتجاهُلاً من شعوب الأرض ـ هذا إن كانوا حقًّا معروفين بالأساس ـ وعلى أيديهم نلنا الخلاص. وبهذه الطّريقة لم تكن الفائدة قليلة بالنسبة لنا [إلينا] بأن تمّ تحريرنا من حكم الرّومان الاستبداديّ». ومع أنّ ديونيسيوس سيتحسّر ـ مثلما سيتحسّر بعده ميخائيل السّوريّ ـ على فقدان السّريان كنائسَهم الكاتدرائيّة في الرّها وحرّان ـ التي تركها الفاتحون في أيدي الخلقيدونيّين الذين كانوا قد سلبوها من السّريان قبل الفتح ـ إلاّ أنّه أدرك أنّ الفتح مكّن الأرثوذكسيّة السّريانيّة من أن تتحرّر، دينيًّا، من سيطرة المسيحيّة الخلقيدونيّة البيزنطيّة، وأن تتحرّر ثقافيًّا من الثقافة واللّغة اليونانيّتين لتستقلّ بلسانها الأصليّ السّريانيّ. والأهمّ من هذا أنّ ذلك أتى نتيجة فعْلِ عقابٍ إلهيّ للاضطهاد البيزنطيّ في نظر أكبر مؤرّخ للسّريانيّة الأرثوذكسيّة.

وإذا كان من المسلمين من فَهِم الفتح وانكسار السّلطة البيزنطيّة بوصفه تعبيرًا عن تفوُّق الدّين الإسلاميّ على المسيحيّة، وبوصفه قرينةً على الدّين الصّحيح أو القويم، فقد وُجِد من المسيحيّين السّريان مَن رفض التّسليم بهذا الاستنتاج، مشدّدًا على أنّ القوّةَ السّياسيّة والعسكريّة لم تكن يومًا، في تجربة التّاريخ، دليلاً على صحّة دينٍ أو تفوُّقه. ذلك، مثلاً، ما

(15) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 236 (التّشديد في النّصّ).

تُفصح عنه رسالة راهبٍ سريانيّ شرقيّ[16] في بيت حالي (جوار الكوفة والحيرة) حين أجاب محاورَهُ المنافح عن فكرة الرّبط بين التفوُّق السّياسيّ والتفوّق الدّينيّ، مؤكّدًا أنّ الافتراض بأنّ سلطة العرب على المسيحيّين لها علاقةٌ بصحّة وأحقّية دينهم... مغالطة؛ فالعرب هم فقط يؤدّون دورهم كأداة بيد الله يريد من خلالها أن يجعل المسيحيّين يرثون الملكوت السّماويّة الأبديّة[17]؛ أي أنّ الله يؤدّب بهم المسيحيّين كي يعودوا عن خطاياهم. وهكذا، لم يكن الفتحُ ولا العرب الفاتحون، في نظر الرّاهب وغيره من رجال اللاهوت المشرقيّ، أكثر من وسيلة سخّرها الله لهؤلاء كي يتحرّروا من الغبن والاضطهاد الذي لحقهم من غيرهم، وكي يحرّروا أنفسهم من الخطيئة.

ولقد سمع المسلمون أنفسُهم ما يُفيد هذا المعنى (= عقاب الله والمسيح) من رجال الدّين المسيحيّين أثناء الفتوح. هذا بطريرك بعلبك، مثلاً، يقول للأمير الصّحابيّ أبي عبيدة بن الجرّاح، عن حصار المسلمين المدينة، في ما روى الواقديّ[18]؛ «لقد تيقّنتُ أنّ المسيح قد غضب على أهل هذه المدينة إذْ بعث بكم إليها ومَلّكَكم عليها». وبالمعنى نفسه خاطب بطريرك القدس أبا عبيدة أثناء حصار المسلمين لها. وممّا أورده الواقديّ[19] من كلامه: «قال البترك [البَطْرَك أو البطْريرك]... لسنا كمن لاقَيتُم من أهل المدن الذين أذعنوا لكم بالجزية؛ فإنّهم قومٌ غضب عليهم المسيح فأدخلهم تحت طاعتكم». وهذا قسّيس يخاطب الملك هِرَقل، قبل معركة اليرموك وأثناء التّحضير العسكريّ البيزنطيّ لها، ويفسّر له أسباب هزائم بيزنطة في وجه المسلمين قائلاً[20]: «أيّها الملك؛ أمَا تَعلم لِمَ نصرت العرب علينا؟ قال: لا وحقّ المسيح، فقال القسّيس: أيّها الملك لأنّ قومنا بدّلوا دينهم، وغيّروا ملّتهم، وجحدوا بإجابة المسيح عيسى ابن مريم صلوات الله وسلامه عليه، وظلموا بعضهم، وليس فيهم من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وليس فيهم عدلٌ ولا إحسان». وبصرف النّظر عمّا وُضِع على لسان القسّيس، من طرف الواقديّ، من عبارات قرآنيّة (= الأمر بالمعرف والنّهي عن المنكر، العدل والإحسان)، إلاّ أنّ ذلك ما غيّر من فحوى الكلام ودلالته على اتّصال

(16) لا يُعْرَف اسمٌ لهذا الرّاهب، الذي لم يُثْبَت اسمُه في مخطوطة المناظرة التي جرت بينه ومسلمٍ في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان. لذلك عرّفه محقّق المخطوطة باسم راهب بيت حالي.

(17) غيريت جاي رينيك، «السّلطة السّياسيّة والدّين الحقّ في مناظرات شرق سوريا بين راهبٍ من بيت حالي وعربيٍّ بارز،» في: كتاب المواجهة بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام الباكر، ص 222.

(18) محمّد بن عمر الواقديّ، فتوح الشّام، ضبطه وصحّحه عبد اللطيف عبد الرّحمن، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2005)، ج 1، ص 129 (التّشديد منّي).

(19) المصدر نفسه، ج 1، ص 225 (التّشديد منّي).

(20) المصدر نفسه، ج 1، ص 149.

مأساة الهزيمة البيزنطيّة بغضب الله والمسيح على ارتكابات حكّامها. لكنّ هذا الغضب والانتقام ـ كما سنرى في الفصل القادم ـ لم يكن بغرض إهلاك المسيحيّين أو إذلالهم إلى الأبد، بل من أجل تطهيرهم من آثامهم وإعدادهم للملكوت السّماويّ؛ كما لم يفتأ لاهوتيّوهم يردّدونه.

كانت التّرجمةُ الفوريّة لهذين الاعتقادين لدى مسيحيّي المشرق (الفتحُ تحرُّرٌ من الاضطهاد وعقابٌ من الله والمسيح) متمثّلةً في ظاهرتين كان لهما كبيرُ أثَرٍ في التّمكين للفاتحين، وفي سرعة إنجاز عمليّات الفتح بكلفة أقلّ، بكثير، ممّا لو أبدى مسيحيّو المشرق مقاومةً أشدّ في مواجهة جيوش المسلمين. والظّاهرتان تيناك هما: تعاوُن فئات عديدة من أولئك المسيحيّين مع القوّاد والمقاتلين المسلمين، بما يدخل في ذلك من مساعدات ماديّة قدّموها لهم لتسهيل سيطرتهم على المدن والقلاع؛ ثمّ التّجاوب الغالب مع الدّعوة إلى الصّلح وكفّ الحرب وتسليم المدن والحصون مقابل تأمين الأهالي وأماكن العبادة... ودفْع الجزية. ولم يكن قليلاً أنّ معظم الفتوح في مناطق السّيطرة البيزنطيّة (بلاد الشّام ومصر) حصلت صُلحًا لا عَنْوةً، فوفّرت على الفاتحين كثيرَ جَهْدٍ وعظيمَ خسائر. وما من شكّ في أنّ الظّاهرتين المومأ إليهما سيكون لهما مفعولٌ كبير على صعيد تكييف نظرة المسلمين إلى مسيحيّي المشرق، وخَلْع طابعٍ من التّسامح في سلوكهم تجاههم[21]، مثلما ستؤسّس ـ إلى جانب التّعاليم القرآنيّة والنّبويّة طبعًا ـ لوضعٍ اعتباريّ مميّز لهم داخل المجتمع والدّولة، على الرّغم ممّا شابه من شوائبَ عدّة[22] في فترات متقطّعة من التّاريخ الإسلاميّ، ومن تاريخ العلاقة بين أتباع الدّيانتين.

لم يكُن تعاوُن مسيحيّي المشرق قصرًا على فئة بعينها، متضرّرةٍ من الحكم البيزنطيّ، بل كان عامًّا فئات مجتمعات البلدان الموطوءة، حتّى العليا منها؛ إذ «علاوة على ضغائنهم الشّخصيّة، تنضاف ـ في الحالات جميعها تقريبًا ـ دوافع دينيّة؛ حين النّبلاء والموظّفون، مثل شعبهم، خاضعون على الدّوام لضغوطٍ هادفة إلى حمْلهم على اعتناق المذهب الخلقيدونيّ»[23]؛ وهي الضغوط التي زادت مع صدور أوامر إمبراطوريّة بوجوب الاعتراف بمجْمع خلقيدونيّة وكتاب البابا لاون (Léon) الذي يشدّد فيه على طبيعتَي المسيح

---

(21) يمكن ملاحظة الفارق بين ما كانتْه العلاقة الإسلاميّة ـ اليهوديّة في يثرب، وما آلت إليه، وما صارت عليه العلاقة الإسلاميّة ـ المسيحيّة لاحقاً.

(22) لم يكن لتلك الشّوائب علاقة بالاختلاف في الدّين؛ وآيُ ذلك أن نظيرها، بل أسوأ منها، حصل تجاه مذاهب إسلاميّة مخالفة مثل الخوارج والإسماعيليّة.

(23) Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VIII^{e} - XV^{e} siècle*, p. 43.

الكاملتين. لذلك ما من غرابة في أن يتعاون النّساطرة ودعاة الطّبيعة الواحدة (= اليعاقبة) مع المسلمين وأن يخضعوا لهم «طواعيّة»[24]. ولقد تكون الرّوايات عن كيفيّة دخول المسلمين دمشقَ، ودور رجال دينٍ مسيحيّين في تسهيل دخولهم شاهدة على مقدار ما أبداهُ مسيحيّو المشرق من تعاوُن مع الفاتحين[25]. ومع أنّ الرّوايات الإسلاميّة عن تعاوُن المسيحيّين تختلف من مصدرٍ لآخر[26]، إلاّ أنّها تجتمع على القول إنّ المساعدة التي قدّمها مسيحيّو المشرق الفاتحين كانت حاسمة في كسبهم المعارك ودخولهم المدنَ والحصون.

ولم ينحصر الأمر، في هذا التّعاون، في أهالي دمشق من المسيحيّين، بل تواترت أخبارُ المصادر الإسلاميّة عن وجوهٍ أخرى من التّعاون في مدنٍ وبقاع أخرى من الشّام ومصرَ والعراق؛ إذ حين تهيّأ المسلمون لمواجهة جيوش هِرَقل في اليرموك، مثلاً، و«ردّوا على أهل حمص [= التي فتحوها صُلحًا] ما كانوا أخذوا منهم من الخراج»، وتركوهم على أمرهم لحاجتهم إلى الخروج للقتال، «قال أهل حمص: لَوَلاَيتكُم وعدْلُكم أَحَبُّ إلينا ممّا كنّا فيه من الظّلم والغَشْم، ولندفعنّ جند هرقل عن المدينة مع عاملكم. ونهض اليهود فقالوا: والتّوراة لا يدخل عامل هرقل مدينة حمص إلاّ أن نُغلَب ونُجهَد، فأغلقوا الأبواب وحرسوها، وكذلك فعل أهلُ المدن التي صولحت من النّصارى واليهود»[27]. وبعيدًا من المصادر الإسلاميّة، تُصادق المصادر المسيحيّة على الرّوايات عينها؛ فهذا مؤرّخ السّريانيّة

(24) Ibid., p. 44.

(25) يروي الواقديّ في هذا الشّأن: «بلغني أنّ أبا عبيدة لمّا دخل دمشق بأصحابه، سارت القُسُس والرّهبان بين يديه... وقد رفعوا الإنجيل والمَباخر بالنّدّ والعود، ودخل أبو عبيدة من باب الجابية، ولم يعلم خالد بن الوليد بذلك [=كان جيشه مرابطاً في باب للمدينة آخر هو باب شرقي]... وكان هناك قسيس من قُسس الرّوم اسمه يونس بن مرقص، وكانت داره ملاصقة للسّور مما يلي باب شرقي الذي عنده خالد... فلمّا كانت اللّيلة، نقب يونس من داره وحفر موضعاً وخرج، على حين غفلة من أهله وأولاده، وقَصَد خالداً وحدّثه أنّه خرج من داره وحفر موضعاً، والآن [يقول:] أريد أماناً لي ولأهلي ولأولادي... فأخذ خالد عهده على ذلك وأنفذ معه مائة رجلٍ من المسلمين أكثرهم من حِمْيَر... وساروا ومضى أمامهم يونس بن مرقص حتّى دخل بهم من حيث خرج. فلمّا حطّوا في بيته تدرّعوا واحترسوا ثمّ خرجوا وقصدوا الباب... وكسروا الأقفال وقطعوا السّلاسل، ودخل خالد بن الوليد ومن معه من المسلمين ووضعوا السّيف في الرّوم...». انظر: الواقديّ، فتوح الشّام، ج 1، ص 72 ـ 73.

(26) يقدّم البلاذريّ روايةً مختلفة في شأن التّعاوُن في فتح دمشق. يقول: «إنّ بعض أصحاب الأسقف أتى خالداً في ليلةٍ من اللّيالي فأَعْلَمَه أنّها ليلةُ عيدٍ لأهل المدينة، وأنّهم في شغل، وأنّ الباب الشّرقي قد رُدم بالحجارة وتُرِك، وأشار عليه أن يلتمس سلّماً، فأتاهُ قومٌ من أهل الدّير الذي عند عسكره بسُلّمين، فَرَقِيَ جماعةٌ من المسلمين عليهما إلى أعلى السّور، ونزلوا إلى الباب، وليس عليه إلاّ رجلٌ أو رجلان، فتعاونوا عليه وفتحوه وذلك عند طلوع الشّمس». انظر: أحمد بن يحيى البَلاذُريّ، فتوح البلدان، وضع حواشيه عبد القادر محمّد عليّ (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000)، ص 79.

(27) المصدر نفسه، ص 87 (التّشديد منّي).

الأورثوذكسيّة البطريرك ديونيسيوس يتحدّث عن دخول المسلمينَ مِصْرَ وعن «الدّور الفعّال الذي لعبه البطريرك بنيامين في «تسليمها» إلى الجنرال عمرو بن العاص»[28]. وحين استتبّ الأمر للفاتحين في بعض بقاع مصر، كان الجنود المصريّون هم أنفسُهم مَن يواجهون محاولات القادة العسكريّين البيزنطيّين الانقضاض على المسلمين[29]. ولم يكن تعاوُن النّساطرة أقلّ من تعاون السّريان الأرثوذكس والأقباط مع الفاتحين؛ فالجاثليق (= البطريرك) مارامه (645 ـ 649)، مثلاً، كان ـ وهو الطّاعن في السّنّ ـ قد «وقع الاجتماع عليه وعُقِدَت له الفطرْكة [= البَطْرَكة] لمعاونته صاحب جيش المسلمين في فتح الموصل وإخراجه البرّ لهم»[30]. ولم يكنِ النّساطرة في انقلابهم على الفرس وموالاة المسلمين أقلّ من انقلاب اليعاقبة على البيزنطيّين.

هل كان ولاء القسم الكبير من أتباع المسيحيّة المشرقيّة للإسلام ثابتًا ونابعًا من وعيٍ بمصلحتهم الاجتماعيّة والدّينيّة، أم هو تولّد من خوفٍ من الغالب؟ وفي هذه الحالة؛ هل أضمروا العودة عن الولاء للفاتحين إلى تجديد مناصرة البيزنطيّين في حال الانتقام لهزائمهم

---

(28) ڤان جينكل، «تصوُّر وعرض الفتح العربيّ في التّاريخ السّريانيّ: كيف أثّر التّغيير في الوضع الاجتماعيّ للمجتمع السّريانيّ الأرثوذكسيّ على رواية مؤرّخيهم،» ص 239. وفي روايةٍ ينقلها الواقديّ عن تعاوُن أقباط مع المسلمين في فتح مصر يَرِد: «قال ابن إسحق... كان للمقوقس [= الذي كان بينه والرّسول مراسلات] أخ شقيق واسمه أرجانوس، وكانا متحابّين، وكان المقوقس لا يقطع أمراً دونه... وكان المقوقس قد دخل في خَلْوَته... فلّما كان في هذه النَّوبة استبطأه فأتى [= أي أرجانوس] إلى ابن أخيه فرآه على السّرير [= كرسيّ المُلْك]، فقال له: ما فَعَل الملك؟ فقال: إنّه في خلوته حتّى يرى من يريد من قتالهم أو صلحهم [= يعني المسلمين]، قال: فَكَتَم أرجانوس الأمر في نفسه، وعلِم أنّ أخاهُ قد قُتِل. وكان أرجانوس ممّن يعتقد نبوّة محمّد ﷺ، ويعْلَم أنّ دعوته تطوف المشرق والمغرب... فلمّا خرج ابن أخيه مع العسكر، جمع أرجانوس الذين تركهم ابن أخيه لحفظ البلد في قصر الشّمع، وقال لهم: اعلموا أنّ العقل هو عمدة قوى ابن آدم... وأنّ أخي قد قتله ولده، لا محالة،... واعلموا أنّ هؤلاء العرب قد كان قُدّامهم مَنْ مَلِكُه أعظمُ من مَلِكِكم وما ثَبَتَ بين أيديهم، وليس بين دولتكم وبين أن تزول وتضمحلّ إلاّ أن يلتقيَ الجيشان... إنّي أرى من الرّأي أن تستيقظوا لأنفسكم وتُغلقوا أبواب هذا القصر، ولا تَدَعوا أحداً يدخل عليكم من جند الملك ولا هو نفسه... ونعقد لنا صلحاً مع هؤلاء العرب على أنفسنا وأولادنا وحريمنا، ونسلّم لهم بعد ذلك، فمن أراد يتّبعهم [= يعتنق الإسلام]، ومن أراد يعطيهم الجزية. قال: فاستصوبوا رأيه وعلِموا أنّه نطق بالحقّ...» انظر: الواقديّ، فتوح الشّام، ج 2، ص 61.

(29) يقول دوسيليه، مستنداً إلى إفادات يوحنّا النّيقوسيّ (Jean de Nikious)، في هذا الشّأن: «بينما استسلم مجموع سكّان الفيّوم وقبلوا دفع الجزية للمسلمين، واجه الجنرال ثيودوروس عصياناً عامّاً من الوحدات العسكريّة المحليّة حين اعتزم شنّ هجوم مضادّ» (على المسلمين). انظر: Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VIIᵉ - XVᵉ siècle*, p. 46.

(30) عمرو بن متّى الطّيرهاني وماري بن سليمان، من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثّر، دراسة وتحقيق لويس صليبا (جْبَيل: دار ومكتبة بيبليون، 2012)، ص 275 (التّشديد منّي).

وكسب المعارك الجديدة مع المسلمين؟ ما من شكّ أنّ مسيحيّي المشرق ألْفوا أنفسَهم، في ذلك الإبّان، بين دافِعيْن متناقضين: دافع التّحرر من نَيْرِ الحكم البيزنطيّ، الذي أذاقهم كأس الاضطهاد المُرّة، ولا سبيل لديهم إليه إلاّ من طريق محالفة الفاتحين؛ ودافع الخوف من قِصَاص البيزنطيّين منهم - على تعاونهم مع الفاتحين (الذي هو، في عُرف بيزنطة، خيانة) - في حالة ما إذا دارت الدّوائر على جيوش المسلمين وأفضتِ المعارك إلى انتصار البيزنطيّين. غير أنّ ما أكّدتْه وقائعُ التّاريخ هو أنّ هذا الخوف (المشروع) على النّفس من الانتقام البيزنطيّ - وقد دَفَع كثيراً من مسيحيّي المشرق إلى عدم الإقدام على التّعاوُن - لم يكن يترجم نفسَه في تعاوُنٍ (ولو اضطراريّ) مع بيزنطة، كما لم يكن يجد في انتصار جيوشها - إن حصل - ما يؤمّن للمسيحيّين أنفسَهم ومصالحهم[31].

لقد كان على المسلمين، الذين يسَّر التّعاون المسيحيّ عمليّة فتوحهم - بما قدّمه من مساعدات ماديّة وما وفّره للفاتحين من معلومات عن العدوّ[32] - أن يقابلوا سلوكهم بما يناسبه. نحن لا نتجاهل، هنا، أنّ المرجع الأساس في بناء العلاقة بهم، وبأهل الكتاب عامّةً، تعاليمُ الإسلام وسياساتُ النّبيّ تجاههم في الجزيرة. وهذا أساسٌ لا يمكن إلاّ أن يُحْتَرم من الفاتحين، وهم - في المعظم - من الجيل الإسلاميّ الأوّل الذي قَاتَل قسمٌ منه مع النّبيّ في مغازيه. والأهمّ من ذلك، لا يمكن إلاّ أن يُستَمْسَك به من الخليفتين أبي بكرٍ وعمر، اللّذين وقَعَتْ فتوح العراق والشّام ومصر في عهدهما، واللذيْن كانا الأشدّ تمسُّكًا بسنّة النّبيّ وسياساته، كما من قادةٍ عسكريّين من كبار الصّحابة (أبو عبيدة بن الجرّاح، سعد بن أبي وقّاص، خالد بن الوليد، شرحبيل بن حسنة، يزيد بن أبي سفيان، عمرو بن العاص...). ومع ذلك، مع وجود هذا المرجع الأساس، الذي يُبْنى عليه، ساهم تعاوُن مسيحيّي المشرق في طمأنة المسلمين على صدق ولائهم للدّولة، وعلى تبديد أيّ مَخافة لديهم في مناصرة أعدائهم (= البيزنطيّين) عليهم. وعلى الأساس الثّاني هذا جرت عقود الصّلح معهم - في المناطق التي لم تُفْتَح عنوةً - ووقع النصُّ فيها على تأمينهم وحفظ ممتلكاتهم وديارهم والالتزام بحمايتهم بحسبانهم في

---

(31) في هذا المعنى يكتب دوسيليه عن ولاء المسيحيّين المشرقيّين للمسلمين: «إن كان صعباً الإقرار بأنّ هذا الوفاء للمسلمين تمكّن من النّفوس من غير نيّةٍ في العودة عنه... إلاّ أنّه لم يكن، على العموم، موضع سؤالٍ بالنّسبة إليهم أن يعودوا ثانية إلى حكم البيزنطيّين، حتّى حينما كان يبدو أنّ الأخيرين يأخذون امتياز الغلبة مرّةً أخرى...». انظر: Ducellier, Ibid., p. 48.

(32) يروي الواقديّ أنّه «كان للأمير أبي عبيدة في جيوش الرّوم عيون وجواسيس من المعاهدين يتعرّفون له الأخبار». انظر: الواقديّ، فتوح الشّام، ج 1، ص 151 (التّشديد منّي).

ذمّة المسلمين ومن رعايا الدّولة[33]، مقابل دفع الجزية[34] (= الضريبة على الرّؤوس) لمن تَحِقُّ عليه ثمنًا لذينك الأمن والحماية، وتعبيراً عن الخضوع لسلطان الدّولة.

2 ـ المكانةُ في المجتمع والنّظام

تُجمع مصادر التّاريخ الإسلاميّ على أنّ النّصارى تمتّعوا بمكانةٍ معتبَرة في البلاط الأمويّ وفي مراكز الدّولة منذ حكم معاوية؛ فكان منهم الموظّفون الكبار في الدّواوين وفي إدارة الخراج، ناهيك بالخِدمات الطبيّة للخلفاء ووزرائهم وكبار القوّاد. ولا تختلف المصادر المسيحيّة (بعضها على الأقلّ) في تأكيد جزءٍ كبير من هذه الرّواية. إنّ مكانة لاهوتيٍّ كبير، مثل يوحنّا الدمشقيّ، في الدّولة ـ وقد ورثها عن والده وجدّه ـ تقوم دليلاً على أنّ دولة بني أميّة لم تكتف، فقط، بالاستفادة من خبرات المسيحيّين وتمكينهم من أرفع المناصب التي تَقَلّدوها فيها، بل زادت على ذلك بأنّها لم تمارس التّمييز بين مذاهبهم حين يتعلّق الأمر بالكفاءة والجدارة؛ إذ مع أنّ أسرة يوحنّا الدّمشقيّ من الأقليّة الملكيّة المسيحيّة المعتنقة لمذهب بيزنطة (الخلقيدونيّ)، في بيئةٍ سوريّة أغلبية مسيحيّيها من معتنقي مذهب الطّبيعة الواحدة (= اليعاقبة)، فقد سلّمت إليها مقاليد مؤسّسات حسّاسة في الدّولة لم يستطع كثير من اليعاقبة أن يظفروا بمثلها، وتوارثتها الأسرة في أجيالها الثلاثة، أي خلال العهد الأمويّ في معظمه الزّمنيّ. بل لم يكنِ الأمويّون، الذين وثقوا بها، يأبهون لتاريخها البيزنطيّ قبل الإسلام[35]، ولا كانوا يشكّون في ولائها في عزّ المعارك المفتوحة، في شمال

---

(33) انظر في عقود الصّلح وتأمين المسيحيّين: البلاذُريّ، فتوح البلدان، ص 78، 84 و88.

(34) على الرّغم ممّا استُقبِلت به الجزية من تشنيع المسيحيّين والمستشرقين عليها، بدعوى إثقالها كاهل الرّعايا من المسيحيّين، فقد كانت ـ في منطق التّشريع الإسلاميّ ـ مجرّد ضريبة مدفوعة لقاء الأمن والحماية. أمّا كونها ضريبة، فشأنها في الإلزام شأن ضرائب أخرى يدفعها المسلمون مثل العشور والصّدقات. ومع ذلك لا ننفي أنّ تاريخ الإسلام حَفَل بظواهر عدّة من الشّطط في تطبيق نظام الجزية على «أهل الذّمّة»؛ فزيدَ في مبلغها، أحياناً، بما يخرُج عن طوْق المفروضة عليهم وطاقتهم، ولم يُرَاعَ في الزيادة، ولا في استيدائها، ظروفهم. وكما كان ذلك العَسْف في تطبيقها مقترناً بأمزجة الحكّام، كان مرتبطاً بأوضاع خزينة الدّولة التي ما كان يمكن تغذيتُها ـ بعد توقّف الفتوح ـ إلا بأموال الخراج وعائدات الجزية.

(35) كان منصور ابن سَرْجون، جدّ يوحنّا الدّمشقيّ، يمارس مهنة الجباية في دمشق وأنحاء سوريّة في ظلّ الحكم البيزنطيّ. واستمرّ، بعد الغزو الفارسيّ لأراضي بيزنطة في عام 610 م، يمارس الوظيفةَ عيْنَها لدى السّاسانيّين. وعوقب من هرقل بعد إعادة سيطرة البيزنطيّين على دمشق، لكنّه احتفظ بعمله وإنْ أحفظه سلوك هرقل (= الأمر الذي يفسّر مناصرته للفاتحين العرب). وحين انتقل حكم سوريّة إلى العرب، ظلّ محتفظاً بوظائفه، بل زاد معاوية فاختاره ممثّلاً للطّائفة الخلقيدونيّة. ثمّ ما لبث في عهده أن تحوّل من مسؤول عن الضّرائب في سوريّة إلى مسؤول عن الضّرائب في الإمبراطوريّة الإسلاميّة برمّتها. بل أصبح، عمليّاً، مسؤولاً عن تمويل نفقات الحرب ضدّ بيزنطة من أموال خزينة الدّولة. وحين وفاته، ورث ابنُه سَرْجون وظائفه. وتعاظمت سلطته على نظام الجبايات بتوسّع الفتوح وشمولها خراسان وآسيا الصغرى وبلاد المغرب. وتعزّزت مكانتُه أكثر في عهد يزيد ابن معاوية الذي صَاحَبَه. وعن والده وجدّه ورِث يوحنّا =

سورية، مع بيزنطة. ولقد وُجد من الدّارسين الغربيّين من ذهب إلى القول ـ مستندًا إلى تأريخ ديونيسيوس ـ إنّ حيفًا إسلاميًا وَقَع، في العهد الأمويّ، في حقّ المسيحيّين السّريان ـ معتنقي مذهب الطّبيعة الواحدة ـ مع أنّهم يمثّلون الأغلبية العظمى من مسيحيّي سوريّة، فيما خُصَّ المَلَكيّون الخلقيدونيّون بالاهتمام الأوفر، ومُكّنوا من أعلى المناصب، مع أنّهم أقليّة ويعتنقون المذهب الرّسميّ في بيزنطة. والحقّ أنّ ذلك لم يكن مَيْزًا من بني أميّة ولا حيفًا ضدّ أغلبية السّريان الأورثوذكس، وإنّما حمَل عليه أنّ النّخبة المثقّفة العليا ذات الكفاءات كانت من الملكانيّين الخلقيدونيّين من المتشبّعين بالثّقافة اليونانيّة، والمتمرّسين على العمل في المؤسّسات البيزنطيّة السّابقة. وموقف الدّولة، هنا، براغماتي صرف ـ وليس عقائديًّا ولا عاطفيًّا ـ يدور على مدار المصالح. والمصالحُ هذه عينُها التي ستدفع الخلفاء، في ما بعد، إلى إيثار معتنقي الطّبيعة الواحدة من اليعاقبة السّوريّين (فضلاً عن الأقباط) والنّساطرة على الملكيّين، أو الملكانيّين، معتنقي العقيدة الخلقيدونيّة.

إنّ منطق المصالح هذا هو نفسُه الذي كان يحدّد نوع التّعامل الإسلاميّ مع المسيحيّين فينصفهم أو يضيّق على حقوقهم. وقد يحصل أنّ الخليفة نفسَه الذي يرأف بهم، زمنًا، قد يأتي عليه زمنٌ آخر يشتدّ عليهم. كما قد يحصل أن ينطبع عهدُ خليفةٍ مّا بالتّسامح والإنصاف تجاههم، وعهدُ خليفةٍ آخر بالتّضييق الشّديد عليهم والاعتساف تجاههم. وفي الحقّ لم تكن صورة المسيحيّين في الإسلام سيّئة وبئيسة، كما قدّمها كثير من اللاهوتيّين القدامى والمستشرقين المحدثين، كما لم تكن ورديّة تمامًا أو تنمّ عن استقرارٍ مكينٍ لحقوقهم ومصالحهم، على نحو ما حاولت أن توحيَ به مصادر إسلاميّة قديمةً وحديثة؛ كانت، على التّحقيق، مزيجًا من هذا وذاك؛ حيث انطوى السّلوك الإسلاميّ تجاههم على العدل والانتصاف تارةً، وعلى الحيف والبطش تارةً أخرى. وكما ينبغي نقد الرّوايتين الصّافيتَيْن: رواية الشّيطنة ورواية التّبجيل، ينبغي ـ بالقدر عينه ـ التّشديد على أنّ ما كان يصيب النّصارى من ظلمٍ لم يكن بدافعٍ دينيّ، لأنّ نظيره من الظّلم كان يقع على مسلمين آخرين لأسباب سياسيّة، لا يمكن إدراك السّياسيّ فيها إلاّ بعد افتكاكه ـ بعمليّة تحليلٍ علميّ ـ من الدّينيّ الذي يغلّفه. وآيُ ذلك أنّ حريّة الاعتقاد وحريّة الرّأي احتُرِمت، عمومًا، ولم يُنْتَهك حقّ المسيحيّين فيها في معظم تاريخ الإسلام. وحتّى النّصوص المسيحيّة القديمة التي

= الدّمشقيّ الوظيفةَ عينَها، وظلّ يحتفظ بمركزه في الدّولة إلى أن تركه، في عهد عمر بن عبد العزيز، واختار الاعتكاف في القدس، والاشتغال باللاّهوت. انظر، في هذا، لمزيدٍ من التّفاصيل مقدّمة ريمون لوكوز لكتاب: Jean Damascène, *Ecrits sur l'Islam*, Présentation, Commentaires et traduction par Raymond Le Coz (Paris: Les éditions du Cerf, 1992), pp. 43 - 54.

قدّمت إفادات تفصيلية عن تجاوزات الحُكّام والولاة المسلمين، لم تُنكِر التّسليم بأنّه «تُرِك للذّميّ هامشٌ لحريّة معتبَرة، مدهشةٌ أحيانًا لنا؛ فكان يسع المسيحيّ أن يقول، تقريبًا، كلّ ما يشاء شرط أن لا يتطاول على القرآن أو على النّبيّ»[36]. وهل كان يسع المسلم، في هذا، أكثر ممّا يَسَع المسيحيّ؟

تُطْلِعنا وقائع التّاريخ أنّه بمقدار ما احْتِيجَ إلى خِدْمات النّخب المسيحيّة في الدّواوين، فتعزّزت بذلك مكانةُ النّخب تلك في النّظام، في العهد السّفيانيّ الأمويّ، بمقدار ما أصاب مكانتَهم تلك تراجُعٌ بعد الاستغناء عن خِدماتهم تلك، في العهد المروانيّ الأمويّ، نتيجة تعريب الدّواوين بقرار من عبد الملك بن مروان[37]. وأكثرُ مَن أصيبَتْ مكانتُهم من جرّاء ذلك كانوا من الأقليّة المسيحيّة المَلْكانيّة، من ذوي الثّقافة اليونانيّة، فيما لم تُصَب به مكانةُ السّريان الأورثوذكس أو النّساطرة أو أقباط مصر. وكما كانت تجري الرّياح بما تشتهيه سفنُ النّصارى بقرار منصفٍ من خليفة، كانت تعاكس مسْراهم، حينًا آخر، من الخليفة عينه؛ فهذا الخليفة عمر بن عبد العزيز الأمويّ، مثلاً، يردّ للمسيحيّين حقًّا انتُزِعَ منهم، هو حقُّهم في كنيسةٍ لهم[38]، ثمّ لا يلبث أن يُصدر، بعدها، قرارًا بحرمان النّصارى الوظائفَ العليا في الدّولة إلاّ إذا اعتنقوا الإسلام. ولقد كان واحدٌ من الذين تخلّوا عن مناصبهم، من جرّاء هذا القرار، يوحنّا الدّمشقيّ الذي اختار الاعتكاف والترهُّب في ديْر القدّيس سابا قرب القدس. غير أنّ الاعتبار سرعان ما أعيدَ إلى المسيحيّين وإلى مكانتهم في الدّولة؛ إذْ «بعد موت عمر بن عبد العزيز، رحمه الله، تقلّد الخلافة يزيد بن عبد الملك، وردّ النّصارى إلى خدمته وأكرمهم»[39]. وهكذا كانت أوضاعهم دُولاً، بين صعودٍ وتراجع، في تاريخ الإسلام

---

(36) Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VIII^e - XV^e siècle*, pp. 95 - 96.

(37) يُطلعنا البلاذُري على ملابسات عمليّة تعريب الدّواوين بالقول: «قالوا: ولم يزل ديوان الشّام بالرّوميّة [يعني باليونانيّة] حتى وَلِيَ عبد الملك بن مروان. فلمّا كانت سنة [إحدى وثمانين] للهجرة]، أمَرَ بنقله... وأمَرَ سليمان بن سعد بنقل الدّيوان، فسأله أن يُعينه بخراج الأردنّ سنة ففعل ذلك، وولاّه الأردنّ، فلم تَنْقَضِ السّنة حتّى فرغ من نقله وأتى به عبد الملك، فدعا بسرجون كاتبه فعَرَض ذلك عليه، فَغَمّه وخَرَجَ من عنده كئيباً، فلقِيَه قومٌ من كُتّاب الرّوم فقال: اطلبوا المعيشة من غير هذه الصّناعة فقد قَطَعها اللهُ عنكم» انظر: البلاذُريّ، فتوح البلدان، ص 120 (التّشديد منّي). وسَرجون، المُشار إليه في النّصّ، هو والد يوحنّا الدّمشقيّ.

(38) يقول البلاذُريّ في هذا: «حدّثني أبو عبيد... قال: خاصم حسّان بن مالك عجم أهل دمشق إلى عمرَ بن عبد العزيز في كنيسةٍ كان رجلٌ من الأمراء أَقْطَعَهُ إيّاها، فقال عمر: إنْ كانت من الخمس عشرة كنيسة التي في عهدهم فلا سبيل لك عليها، قال ضمرة عن عليّ بن أبي حملة: خاصمنا عجمُ أهل دمشق إلى عمر بن عبد العزيز في كنيسةٍ كان فلان قطعها لبني نصرٍ بدمشق. فأخرجنا عمر عنها وردّها إلى النّصارى...». انظر: المصدر نفسه، ص 80.

(39) الطّيرهاني وابن سليمان، من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثّر، ص 281.

السّياسيّ؛ كما بين استقلالٍ لشؤونهم الدّينيّة ومراقبةٍ من السّلطة لها في الوقت عينه. وقد يكون من أسباب الطّعن على سياسات الأمويّين تُجاه المسيحيّين تدخّلات الأوّلين في الشّؤون الدّينيّة للآخرين، بما في ذلك مناصرة هذا أو ذاك من رجال الدّين. ونحن نجد في المجدل[40]، مثلاً، روايات عن تدخُّل الخليفة عبد الملك بن مروان وأخيه محمّد وبشر بن عبد الملك والحجّاج - والي العراق - في خلافات الكنيسة النّسطوريّة، خاصّة بين أتباع الجاثليق (= البَطرك) حنّا نيشوع الأوّل (685 - 700)، وأتباع خصمه يوحنّا الأبرص الذي اغتصب كرسيّ الجثلقة، بل وإقدام الحجّاج - مستغلاً تلك الخلافات - على تعطيل عمليّة نصب الجاثليق عشرين عامًا! على أنّنا لا نملك أن نتجاهل الأسباب التي كانت تدعو شخصًا مثل عبد الملك بن مروان إلى الاعتناء بالشّؤون الدّينيّة للمسيحيّين؛ فهم، ابتداءً، رعاياه مثلهم في ذلك مثل المسلمين التي كان يرأس شؤونهم الدّينيّة ويُشرف عليها بحسبانها في جملة خِطط الخلافة؛ ثمّ إنّهم، ثانيًا، كانوا لا يتحرّجون في إبداء الرّأي بحريّة في الإسلام، الأمر الذي ما كان الانصراف عنهم مسْلكًا مبرّرًا. وهكذا حين طلب عبد الملك بن مروان، بمحضر رجال بلاطه، من الجاثليق النّسطوريّ حنّا نيشوع رأيه في الإسلام سائلاً إيّاه[41]: **«ما رأيك، أيّها الجاثليق، بدين العرب؟»**، أجابه الثّاني: **«هو أمرٌ واقعٌ سياسيّ قائمٌ بالسّيف وليس دينًا مؤكّدًا بالمعجزات كالدّين المسيحيّ ودين موسى»**. أكثر من ذلك ينبغي أن لا ننسى صبْر عبد الملك على تجاوزات ميخائيل السّابوي (Michel de Sabaïte) وقذفه الصّريح في نبيّ الإسلام في حوارٍ جرى بينه والخليفة. ليس في هذا ما يبرّر له بطشه بالرّاهب الشابّ وقتْله شرَّ قتْلة[42]، ولكن يفسّر لماذا كانت تَلْجؤُه ردود الفعل العنيفة على الإسلام إلى أن يشتدّ ضدّ المتجاوزين: مسيحيّين كانوا أو مسلمين.

ولقد يحصل أن يبلغ التّسامح مع المسيحيّين والثّقةُ بهم، عند بعض رجالات الدّولة الأمويّة، حدًّا يُبْطل كلّ شكٍّ في نيّاتهم السّياسيّة المُسْتَراب منها تجاه المسيحيّين، بل حدًّا ربّما أحْفَظَ قسمًا كبيرًا من المسلمين أنفسهم؛ خاصّةً حينما تفتح تلك الثّقة إمكانًا لإيكال المسيحيّين شؤونًا حسّاسة تتّصل بمجال المناشط الدّينيّة للمسلمين. تلك، مثلاً، كانت حال سليمان بن عبد الملك، الذي ولاّه الوليد بن عبد الملك جُنْد فلسطين، فبنى فيها مدينة الرّملة ومصّرها، ثمّ ابتنى له قصرًا فيها واختطّ مسجدًا وشيّده. وما لبث أن تولّى الخلافة قبل إتمام بناء المسجد، وقد «احتفر لأهل الرّملة قناتهم... واحتفر آبارًا، وولّى النّفقة على بنائها

(40) انظر التّفاصيل في المصدر نفسه، ص 277 - 279.

(41) Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VIIIe - XVe siècle*, p. 87.

(42) Ibid., pp. 85 - 86.

بالرملة ومسجد الجماعة كاتبًا له نصْرانيًّا من أهل لدّ يقال له البطريق بن النكا»[43]. وغنيّ عن البيان أنّ تكليف غير المسلم بالنّفقة على بناء مسجد مسلكٌ غير مسبوق ولا مألوف عند خلفاء المسلمين قبله، ولا هو مألوف بعده. وفي ذلك ما يدُلّنا على أنّ الحساسيّة الدّينيّة لم تكن، دائمًا، حائلاً دون تمكين المسيحيّين من أداء أدوار رسميّة في الدّولة، ولا كانت تحجُب عنهم الحقّ في تقلّد مناصب كان يُفترض ـ دينيًا ـ أن يتقلّدها مسلمون. والحقُّ أنّ ذلك ما انحصر في عهد بني أميّة، بل شمل العهد العباسيّ اللاحق، حتّى لا نقول إنّ مكانتهم تعززت في العهد هذا عمّا كانتهُ قبْلاً.

تكاد مصادر التّاريخ، الإسلاميّة والمسيحيّة معًا، أن تُجْمع على الاعتراف بما كان للنّساطرة، على نحوٍ خاصّ، من مكانة اعتباريّة في سياسات الدّولة، في عهدها العباسيّ خاصّةً. ويكفي أنّ واحدًا من أهمّ مصادر التّاريخ النّسطوريّ، هو «التّاريخ السّعَرْديّ»[44]، أبدى تجاه الإسلام والمسلمين من عبارات التّنويه ما يفسّر لماذا كان اطمئنانُ المسلمين إليهم كبيرًا[45]. فهو حين يكتب[46] تحت عنوان «ظهور الإسلام ثبّته اللهُ ونصره» أنّ «محمّدًا بنَ عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم ـ عليه السّلام ـ ظَهَر في أرض تِهامة ودعا العربَ إلى عبادة الله تعالى...»؛ وأنّ المسلمين «شرّفوا المسيحيّين أكثر من أتباع الدّيانات الأخرى كلّها»، وأنّهم «لم يكتفوا فقط بعدم مهاجمة الدّين المسيحيّ، بل أوصوا بمعتقدنا خيرًا، واحترموا الكهنة وقدّيسي الربّ وكان لهم جميلُ الصّنيع مع كنائسنا وأديرتنا»...، فهو إنّما يُجزِل شكرًا لمعاملة الإسلام ودولته لهم. ونظير هذا المصدر أهميّةً في التّراث النّسطوريّ ـ ربّما أقدم منه ـ كتاب المجدل للاستبصار والجدل، الذي أحَلْنا إليه كثيرًا في هذا الفصل ـ؛ فإلى أنّه يؤرّخ للنّساطرة وجَثَالقتهم، ويعرّف بكثير من عقائد مذهبهم، يقدّم روايةً إيجابيّة عن العلاقة الإسلاميّة ـ النّسطوريّة منذ القرن السّابع للميلاد (الأوّل للهجرة) إلى نهاية القرن الثّاني عشر للميلاد. وإلى المصادر القديمة، تبدي المصادر الحديثة ـ العربيّة والغربيّة ـ الاعترافَ عينه بما كان للنّساطرة من مكانة خاصّة في العهد العباسيّ[47] متحرّرةً، إلى حدٍّ كبير، من القيود

---

(43) البلاذُريّ، فتوح البلدان، ص 91 (التّشديد منّي).

(44) معلوماتُنا عن هذا المصدر مستقاةٌ كلّها من كتاب آلان دوسيلييه. انظر: المصدر نفسه، ص 76 ـ 77.

(45) يفسّره، أيضاً، تشديد النّسطوريّة على بشريّة المسيح.

(46) الاقتباسات جميعُها من كتاب دوسيلييه الآنف الذّكر، انظر: Ducellier, Ibid., pp. 76 - 77. (التّشديد في النّصّ).

(47) انظر، في المصادر العربيّة، خاصّةً: عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ودراسة لويس صليبا عن: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثّر، المنشورة مع نصوص من كتاب من المجدل للاستبصار والجدل. وانظر في المصادر الغربيّة: Alain Ducellier: *Miroir de l'Islam: Musulmans et Chrétiens au moyen âge (VIIe - XIes)*, Coll. «Archives» (Paris: Julliard, 1971), et *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VIII^e - XV^e siècle*; Bénédicte Landron, *Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes nestoriennes vis - à - vis de l'Islam* (Paris: Cariscript, 1994), et Hanz Putman, *L'église et l'Islam sous Timothée (780 - 823)*, 2ème éd. (Beyrouth: Institut des Lettres Orientales, 1986).

انظر أيضاً: جان موريس فييه، أحوال النّصارى في خلافة بني العبّاس، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار المشرق، 1990).

نُلقيها على فعْلِ الاعتراف أوضاعُ العلاقة المباشرة بين المعترِف (= النّسطوريّ) والمعترَف له (= المسلم) إبّانئذ.

لعلّ **المجدل** يكون أكثر المصادر التي ألقَتِ الضّوء على علاقة خلفاء بني العبّاس بالنّساطرة، من خلال ترجمته لجثالقتهم؛ فالكتاب إذْ لا يُبدي كبيرَ تنويهٍ بسيرة الخليفة المنصور في النّصارى، يعترف لابنه المهدي، الذي عُقِد له الأمر بعده، بأنّه «أحسنَ السّيرة وترك خراج سنةٍ على النّاس، وردّ ضياعهم عليه وعاملهم في أموالهم بخلاف سيرة أبيه»[48]. ولقد قُيِّض للجاثليق طيماثاوس الأوّل الكبير (727 ـ 823)، مثلاً، أن يقضي مدّةً طويلة في الجَثْلقة التي كان فيها «في أيّام المهدي والهادي والرّشيد والأمين والمأمون»، حيث «اسْتَنَاح [= توفّي]... في سنة دخول المأمون بغدادَ بعد أن دبّر الجثلقة ثلاث وأربعون [ثلاثًا وأربعين] سنة، وعمره خمسة وتسعون سنة»[49]. لذلك ظلّ طيماثاوس يفاخر بعلاقته بالخليفتين المهدي وهارون الرّشيد[50]، ويتمتّع بحظوة هذا الأخير حتّى داخل بيته وبين حريمه[51]. ولمّا كان يوجد في بلاطات الحكّام، دائمًا، مَن ينفُس المسيحيّين ويسعى فيهم لدى أولئك الحكّام، كان مألوفًا أن يُرى انقلابُ الواحد من هؤلاء على رعاياه المسيحيّين، كما كان مألوفًا العَوْدُ عن عقابهم إلى إنصافهم. ذلك، مثلاً، ما يسجّله **المجدل**[52] عن ميْل هارون الرّشيد، لحظةً، إلى تغيير سياسته تجاههم والإقدام على هدْم بِيَعهم، بدعوى عبادة عظام الموتى والسّجود لها، ثمّ الرّجوع عن ذلك فالأمرُ بإعادة بنائها (انظر أحد أسباب ذلك الرّجوع في المقتبَس المُثْبَت في الهامش (45)) بعد التّأكد منهم من عدم صحّة ما رُوِيَ عنهم. وكما يعترف **المجدل** للمأمون بأنّه «كان يميل إلى النّصارى»[53] أكثر من غيره[54]، يسجّل، بمرارةٍ، محنة النّصارى في زمن المتوكّل[55].

---

(48) الطّيرهاني وابن سليمان، من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثّر، ص 290.

(49) المصدر نفسه، ص 296.

(50) Putman, Ibid.

(51) «وكانت زبيدة، أمّ الأمين، تكرّم طيماثاوس كثيراً وتميل إلى النّصارى وتستخدمهم، وأخرجت توقيع الرّشيد بإعادة المستَهْدَم من الدّيْر وتوسيعه». انظر: المصدر نفسه، ص 295 ـ 296.

(52) المصدر نفسه، ص 298.

(53) المصدر نفسه، ص 296.

(54) ينبغي أن لا يغيب عن بالنا أنّ المأمون اعتمد التّراجمة من النّصارى في العمل على «نقل علوم الأوّلين» إلى اللّسان العربيّ بعد تأسيسه «بيت الحكمة» واستقدام آلاف مخطوطات العلم والفلسفة والمنطق إليه.

(55) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص 304 ـ 306.

غير أنّ ما يثير في العلاقة العبّاسيّة ـ النّسطوريّة أنّ تدخّلات السّلطة العبّاسيّة في تعيين الجثالقة النّسطوريّين على كرسيّ الجثلقة[56]، لم تكن تتجاوز رأي الرّعيّة المسيحيّة، أو تميل إلى فرض مَن تبغيه من الموالين لها (علمًا بأنّ ذلك حدث في حالات)، بل غالبًا ما كانت تلجأ إلى استشارات موسّعة تستقصي فيها رأي أغلبية رجال الدّين، مثلما تُدقّق في مدى ما يتمتّع به المرشّحون لكرسيّ الجثلقة من خصالٍ وسمعة، ومن علمٍ بشؤون الدّين والرّعيّة، ومن تأييدٍ من رعيّتهم الرّوحيّة. ونعثر في المجدل على أمثلة متعدّدة لتلك الاستشارات الموسّعة التي قام بها خلفاءُ عبّاسيّون[57]، قبل أن يستقرّ رأيُهم على تعيين مَن هو جدير بكرسيّ الجثلقة. وإذا كان من الباحثين مَن لا يحسب الاستشارات تلك انتخابًا للبطريرك، بل تعيينًا مباشرًا من الخليفة و، بالتّالي، فإنّ «مصدر سلطة البطريرك هو تعيين الخليفة له، وليس اختيار أهل نحلته، أو تَوافُقهم عليه»[58]، فإنّ الاعتراض هذا ـ على وجاهته ـ لا يلْحظ أنّ المَسْلَك هذا كان مألوفًا ومدروجًا عليه في الإمبراطوريّة البيزنطيّة منذ تنصّرت، وأنّ بطركًا من بطاركة القسطنطينيّة لم يتقلّد منصبه الرّوحيّ إلّا من طريق تعيين الإمبراطور له وتنصيبه[59]. أمّا إذا قيل إنّ ذلك قد يحقّ لأباطرة بيزنطة لأنّهم مسيحيون، ولأنّهم يرأسون الكنيسة الأرثوذكسيّة والمجامع الكنسيّة المسكونيّة، فالشّأن عينُه في دولة الإسلام؛ فالخليفة فيها يبسُط سلطانَه على الشّأن الدّينيّ لرعايا دولته، على مثال بسْطه سلطانَه على الشّأن الزّمنيّ؛ والمسيحيّون، مثل المسلمين، من رعاياه. لكنّه ـ وفي هذا يختلف عن الإمبراطور ـ لا يتدخّل بالرّأي الدّينيّ أو بالفُتيا في شأنٍ عَقَديّ أو مسيحولوجيّ كما يمكنه أن يفعل مع رعاياهُ المسلمين.

ومع أنّ مكانة النّساطرة في الإسلام ودولته ظلّت أعلى، ومُكّن بطاركتُهم من تمثيل

---

(56) في معرض حديثه عن تبرّمات ديونيسيوس بسياسات المنصور وتدخّلاته في شؤون الكنيسة اليعقوبيّة السّريانيّة، يعلّق ألان دوسيليه قائلاً بحق: «أن يكون الحكّام المسلمون قد شدّدوا التحكّم في تعيين الأطر العليا المسيحيّة بغية إمساك أمور الجماعات الذّمّيّة، فليس في ذلك ما يُستغرَب له؛ إذْ لم يفعلوا في هذا سوى ما تَوَافَق مع التّقليد البيزنطيّ، الذي ظلّ على الكنيسة، بمقتضاه، أن تبقى خاضعةً للدولة». انظر: Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VII^e - XV^e siècle*, p. 69.

(57) انظر أمثلة لذلك في: الطّيرهاني وابن سليمان، من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثّر، ص 148 ـ 153.

(58) المصدر نفسه، ص 117.

(59) انظر أمثلة عديدة لذلك في: المطران جراسيموس مسرّة (ميتروبوليت بيروت للأرثوذكس)، تاريخ الانشقاق بين الكنيستين الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة ـ دراسة للعلاقات والصّراع بين الكنيستين من القرن الأوّل إلى اليوم، تقديم الفيكونت فيليپ دي طرازي (جْبَيْل: دار ومكتبة بيبليون، 2010)، ج 1.

سائر الطّوائف المسيحيّة[60]، إلاّ أنّ جدليّة العلاقة النّسطوريّة ـ الإسلاميّة ظلّت «جدليّة علاقةٍ معقّدة، تراوحت بين الودّ والبرودة والجفاء، حكمها ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ مزاج مَن في السّلطة ومصالحه»[61]. وما يصدُق عليها ينطبق على علاقة السّلطة الإسلاميّة بسائر الشّيَع المسيحيّة في أرض الإسلام. لكنّ ذلك لا يغيّر في شيءٍ من حقيقة ما تمتّعت به الجماعات المسيحيّة من مكانة في الدّولة تضافرت في تقريرها عوامل عدّة: تعاليم الدّين؛ سنّة الخلفاء الأوّلين؛ كفاءة الأطر المسيحيّة ومستواها التّعليميّ العالي؛ مصالح السّلطات الحاكمة...، فضلاً عن الأيادي البيض لكثيرٍ من المسيحيّين في الفتوحات. وكما سمحت تلك المكانة لهم بتقلُّد المناصب العليا، بمحالفة الخلفاء ومصادقتهم، والتّمتّع بحريّة ممارسة الشّعائر الدّينيّة، وفّرت لهم إمكان التّعبير، بحريّة، عن معتقداتهم الدّينيّة، من جهة، وسمحت لهم، من جهة أخرى، بأن يُفصحوا عن مواقفَ صريحة من الإسلام بلغت حدودًا بعيدة، في بعض الأحيان، لم يكن ليتحمّلها الخلفاءُ أنفسهم، خصوصًا وقد عبَّر عنها في رحاب مجالسهم.

ثانيًا: المسيحيّون المشرقيّون وتعاليم الإسلام

لم يتوقّف الفكر المسيحيّ العربيّ والمشرقيّ عن مناظرة الإسلام: تعاليمَ وخلفاء وأمراء وفقهاء، منذ القرن الثّامن للميلاد، منافحةً عن المسيحيّة ونقدًا للإسلام. واللافتُ أنّ لاهوتيّي المسيحيّة، من رعايا الدّولة الإسلاميّة، كتبوا ما كتبوه بجرأة عن الإسلام وتعاليمه، ووجّهوا من الانتقادات الكثير و، أحيانًا، بمحضر الخلفاء ورجالات الدّولة وفقهائهم، من غير أن يأخذهم في ذلك تردّدٌ أو وَجَل. وإذا كانتِ الجرأةُ تلك ممّا يُحسَب لشجاعتهم الأدبيّة تجاه خصمٍ غالب، فهي تدلُّنا ـ في الوقت عينه ـ على أنّ قدرًا من الحريّة ملحوظًا تمتّعوا به فسمح لهم بأن يقولوا ويكتبوا ما قالوه وكتبوه من غير أن يخشوا عاقبة ذلك. والملاحظةُ هذه تصدُق حتّى على المناظرات «الافتراضية» ـ أو التي شكّك مستشرقون محقّقون كُثر في صحّة وقوعها ـ التي جرت بينهم وفقهاء مسلمين آخرين، وحُفظَت مخطوطاتُها؛ فالمناظرات هذه ـ وإن صحّ أنّ بعضَها كُتب لاحقًا ونُسب إلى من نُسِب إليهم ـ وثائق

(60) «تتفق عهود البطاركة الثّلاثة: عبد يشوع الثّاني ومكّيخا الأوّل وعبد يشوع الثّالث على زعامة جاثليق النّساطرة على الملل النّصرانيّة الثّلاث: النّسطوريّة والملكيّة واليعقوبيّة، وتقديمه على سائر الرّؤساء والمطارنة من هذه الطّوائف». انظر: الطّيرهاني وابن سليمان، من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثّر، ص 168.

(61) المصدر نفسه، ص 170.

تاريخيّة كتِبَت في زمن السّيطرة الإسلاميّة، ووقَع التّعبير فيها عن آراء بعينها وهي، بالتّالي، تُطْلعنا على نوع الرّؤى التي حملها الوعي الدّينيّ المسيحيّ عن الإسلام إبّانئذ، وعلى نوع الأسلحة الجداليّة المتوسَّلة للدّفاع عن المعتقَد المسيحيّ ولإفحام الخصم. ومن حسن حظّنا أنّ بعض ذلك التّراث المسيحيّ حُفِظ في التّاريخ، وأعيد نشرُهُ في العصر الحديث بفضل جهود دارسين غربيّين وباحثين عرب منقّبين[62]، فأتيح لنا ـ بذلك ـ الاطّلاع على ما تبقّى منه وما عُثِر عليه منه حتّى الآن.

سنحاول، تحت هذا العنوان، أن نُطِلّ على جانبٍ من هذا الفكر المسيحيّ المشرقيّ، هو المتعلّق ـ حصرًا ـ بموقفه من الإسلام: دينًا ومنظومةَ قيم ودولةً. وسنسعى إلى عرض الرّؤى المسيحيّة إلى الإسلام، ودراسة تمثُّلات المعبّرين عنها من كُتّاب لاهوتيّين، متوقّفين عند أغراضها وأدوات حِجاجها. وقد اخترنا عيّنةً تمثيليّة للكتابات المسيحيّة حول الإسلام سننصرف إلى تناوُلها، وفي جملتها[63] كتابات يوحنّا الدّمشقيّ (في القرن الثّامن للميلاد)، وثاودورس (ثيودور) أبي قُرّة (في القرن التّاسع)، وعبد المسيح الكِنديّ (القرن التّاسع)، والرّاهب السّمعاني (القرن الثّالث عشر)، عدا كتابات أخرى سترِد الإشارة إليها من غير تركيز شديد. كما اخترنا أن نتناول هذه الكتابات/التّمثُّلات في إطارِ تصنيفٍ لها من حيث مضامينُها لا من حيث تسلسُلُها التّاريخيّ، وإن كان مثل هذا التّسلسل قد يظلّ محترمًا داخل كلّ موضوعة دراسيّة. هكذا سننصرف إلى البحث في وجوه، أو تبَدّيات، أربعة لوعي المسيحيّة المشرقيّة للإسلام، ولكيفيّة تمثُّلها إيّاه والأدوات المتوَسَّلة في ذلك التمثّل. والتّبديات الأربعة التي نعني هي: **الجَهْل والذّم**؛ الجهل بتعاليم الإسلام ـ وهو متفاوت ـ والإلحاح على ذمّه والقَدْح في تعاليمه؛ **والمعرفة والاختلاف**: معرفةُ تعاليم هذا الدّين ولكن النّظر إليها من موقع المختلِف والمخالف؛ **والاعتراف والإنصاف**: وقد أتاهما كثيرٌ منهم في مواضعَ من أحاديثهم عن تعاليم الإسلام وسيرة نبيّه أو سياسات دولته؛ ثمّ **المجادلة**: حيث يطغى طابع الجداليّات اللاهوتيّة على كتاباتهم، إنْ لجهة دحض مواقف الإسلام وبيان تعارضها مع أساسيّات المعتقَد المسيحيّ، أو لجهة المنافحة عن هذا المعتقَد بوسائل تتراوح بين الحجّة النّصيّة من الأناجيل والرّسائل وبين الاحتجاج المنطقيّ.

---

(62) قد يكون من أميز الدّارسين العرب للتّراث المسيحيّ العربيّ والمشرقيّ، في المائة عام الأخيرة (أو يزيد)، والمُجدّين في تحقيق نصوص ذلك التّراث وإعادة نشرها، الأب لويس شيخو، في نهاية القرن التّاسع عشر والرّبع الأوّل من القرن العشرين، ولويس صليبا، منذ نهاية القرن العشرين حتّى اليوم. ويعود إليهما الفضل ـ إلى جانب كثيرين ـ في تمكين القرّاء العرب من نصوصٍ كثيرة من ذلك التّراث من طريق نشرها في نشْرات علميّة تليق بها. ويمكن ملاحظة أنّ دار بيبليون ـ التي يشرف عليها لويس صليبا ـ تستأنف، في هذا الباب، الصّنيع العلميّ الذي سارت فيه دار المشرق طويلاً.

(63) سنشير إلى البيانات التّفصيليّة لهذه الكتابات أثناء الحديث عنها.

ولقد يغلب على مفكرٍ مسيحيّ وجهٌ من هذه الوجوه، أكثر من سواه، كما في حالة يوحنّا الدّمشقيّ، كما قد يتجاور في وعيٍ ثانٍ وجهان من الوجوه الأربعة تلك، فيما قد نعثر على اجتماعها جميعها في النّصّ الواحد للكاتب نفسِه. غير أنّ التّبديَّ الرّابع (= الجدال) يظلّ الجامع بين النّصوص تلك كافّة.

1 ـ الجهل أو الذّم

أكثرُ مَن عبَّر عن هذا الوجه من النّظر إلى الإسلام، من اللاهوتيّين المسيحيّين، هو القدّيس يوحنّا الدّمشقيّ (Jean Damascène). بل لعلّه كان أوّل مَن رَسَم صورة للإسلام ستصير نمطيّة في كلّ الوعي المسيحيّ اللاحق[64]، وسيظلّ يردّدها ـ من بعده ـ المسيحيّون المشرقيّون والرّومان (بيزنطيّين ولاتين). لا يسمّي المسلمين باسمهم في ما كتبه عنهم في الهرطقة المئة[65]، وإنّما يدعوهم بالإسماعيليّين والهاجريّين[66] والسّاراسانيّين، أسوةً بمن سبقه من الذين أطلقوا هذه التّسميات على العرب: قبل الإسلام وبُعيد البعثة. لكنّها تسمية قد تُستَغرب منه هو الذي قضى حياته في كنف دولتهم، ويعرفهم نحوًا من المعرفة لم يتأتّ لمن قبله. وهو إلى تجاهله اسمَهم يبدي قدرًا من الجهل ـ ربّما كان مقصودًا ـ بدينهم؛ فهُمْ عنده «كانوا وثنيّين يعبدون نجمة الصّبح والزّهرة، التي سمّوها تحديدًا خبار (Chabar) في لغتهم، بمعنى كبيرة»[67]؛ ثمّ إنّه «قام في ما بينهم نبيٌّ منتحل، اسمه محمّد، أسّس هرطقته الخاصّة بعد أن أخذ علمًا، بالصّدفة، بالعهد القديم والعهد الجديد...، وأوحى بأن كتابًا أُوحيَ إليه من السّماء»[68]. ويضيف[69]، بعد كلام نابٍ في حقّ نبيّ الإسلام، وفي معرض نفيه الوحيَ عنه؛ أمّا نحن فنقول: «مَن يشهد أنّ الله أوحى إليه كتابًا، أو مَن من الأنبياء أعلن أنْ سيأتي نبيٌّ كهذا؟». ويشير إلى مناظرته المسلمين في الموضوع حين يقول: «ونحن نُوقِعهم في اضطرابٍ حين نقول لهم: تلقّى موسى الشّريعة على جبل سيناء أمام عيون الشعب كلّه...، والأنبياء جميعهم، منذ موسى أعلنوا، بالتّعاقب، أنّ المسيح آت... وحين نقول لهم: لِمَ لم يجئ نبيُّكم على النّحو عينِه... مع آخرين يشهدون له؟... يجيبون بأنّ الله يفعل ما يشاء».

---

(64) انظر في هذا على نحو خاصّ:: Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of Image* (Oxford: One World Publications, 2003).

(65) انظر نصّها كاملاً في: Damascène, *Ecrits sur l'Islam*, pp. 211 - 227.

(66) Ibid., p. 211.

(67) Ibid., p. 211.

(68) Ibid., pp. 211 - 212.

(69) Ibid., p. 215.

وفي ما يشبه الإمعان في السّجال مع المسلمين في أمْر اقتران صحّة الوحي بالشهادة له من شهود غائبين (= الأنبياء) أو حاضرين (= الأتباع)، يُلحّ يوحنّا الدّمشقيّ على اشتراط الشهادة، مذكرًا المسلمين بأنّ النّبيّ نفسه يأمرهم بإلاّ يفعلوا شيئًا أو يقبلوا شيئًا من دون شهادة. وهكذا، مستعيدًا معرفته بواقعهم، يذكّرهم بأنّهم اعتادوا أن لا يقترنوا بنسائهم وأن لا يشتروا ويبيعوا (حتّى المواشي والحمير) من دون شهادة. لذلك يسألهم لِمَ لم يطالبوا نبيّهم بشهادة على كتابه ووحْيه[70]، فصدّقوا رسالتَه من غير شاهدٍ عليها. ومن المؤكّد أنّ الدّمشقيّ يعرف ردّ القرآن على مُطالبي النّبيّ بالبيّنات على نبوّته، وعلى سائليه المعجزات، وأنّه لا يجهله، لكنّه منطلقًا من التّأويلات المسيحيّة للعهد القديم ومن الأناجيل والرّسائل (بولس ويوحنّا)، التي شدّدت على ورود البشارة بالمسيح عند أنبياء بني إسرائيل، يفترض أنّ النّبوة لا تكون إلاّ بشهادة شهودٍ وتبشيرٍ، ويتوسّل افتراضَه ذاك للطّعن على نبوّة رسول الإسلام ومخاطبة أتباع هذا الدّين بما هم «وثنيّون» خارج التّقليد التّوحيديّ الإبراهيميّ.

ولعلّ يوحنّا الدّمشقيّ أوّل من دشّن نقدًا للإسلام في أحكامه في النّساء والزّواج، في تاريخ اللاهوت المسيحيّ، وحوّل هذا الموضوع إلى موضوعٍ للمطاعن أثير عند مَن كتبوا عن الإسلام بعده من الكُتّاب المسيحيّين. وهو إذْ يفترض القرآن نصًّا من وضْع النّبيّ، يتحدّث عن تعاليمه بتهكُّم كبير، متوقفًا عند «سورة النّساء»، مشيرًا[71] إلى أنّ النّبيّ «قضى فيها، بوضوح، بأنّ لكلّ امرئ أن يتّخذ له أربع نساء وألفَ سُرِّيّة (Concubine)، إنْ أمْكنَه، وبقدر ما مَلَكَتْ يدُهُ من غير النّساء الأربع». وما من شكٍّ في أنّه يعرف الآية الخاصّة بالنّكاح[72] ويبني على محتواها مفهومه للإباحيّة في الإسلام، على نحو ما يراهُ في التّرخُّص في تعدُّد الزّوجات، وعلى نحو ما عاينه في المجتمع الإسلاميّ والبلاط الأمويّ من ظواهر التّسرّي بالجواري. وقد يفهم المرء أنّ تعدُّد الزّيجات ممجوج في المسيحيّة، لكنّ ذلك لم يكن يبرِّر للدّمشقيّ، ولمن أتى بعده من الكُتّاب المسيحيّين، اتّخاذ التّشريع القرآنيّ هذا مطيّةً للقذف في الإسلام بأشنع الأوصاف، وحتّى من غير علمٍ بأنّ الظّاهرة هذه (= تعدُّد الزّوجات) تقليدٌ موروث عن حقبٍ قبل إسلاميّة ولم يكُنِ الإسلام مَن شرّعه ابتداءً؛ وهو، إلى ذلك، تقليدٌ معروف لدى شعوبٍ وأمم أخرى غير العرب.

---

(70) Ibid., pp. 215 - 217.

(71) Ibid., p. 221.

(72) ﴿وإنْ خِفتُم الأ تُقْسِطوا في اليتامى فانكِحُوا ما طاب لكم مَثْنَى وثُلاثَ ورُبَاع فإنْ خِفتُم الأ تَعْدِلوا فواحدة أو ما مَلَكَتْ أيْمَانكم ذلك أدنى الأ تَعُولوا﴾ [القرآن الكريم، «سورة النّساء،» الآية 3].

ومثل الدّمشقيّ يتوقّف عبد المسيح الكنديّ[73] في رسالته الجوابيّة على رسالة عبد الله الهاشميّ[74] عند التّشريع القرآنيّ المتعلّق بالنّكاح، وخاصّة بعد الطّلاق البائن، فيستقبح استحلال المرأة[75] بزواجها من غير زوجها الذي طلّقها. بل ذهب بعيدًا إلى حيث أبدى التّرفّع عن الحديث في «باب الطّلاق والاستحلال والمراجعة» لأنّ في الأحكام، في هذا الباب، الكثير من «العيب والشّناعة عند جميع الأمم وسائر أهل النّحل»، ولأنّه ينهى نفسه «عن سفه المخاطبَة فيه وترديد الذّكر له»[76]. وحُكْم الكنديّ في النّكاح وتعدُّد الزّوجات والاستحلال كحُكمِه في سائر الشّهوات الدنيويّة، التي أباحها الإسلام؛ فهي، عنده، أشبه ما تكون بملذّات البهائم؛ حيث «ما لهذا خلق الله تبارك وتعالى الخلق، ولا لمثله يبعثهم من الموت يوم القيامة»[77]. ولم يفُتْه، شأن غيره من اللاهوتيّين المسيحيّين قبله وبعده، أن يعرج على زواج رسول الإسلام بزينب بنت جحش[78]، التي كانت زوجًا لابنه بالتبنيّ، زيد بن حارثة، ليتّخذ من حادثة الزّواج شاهدًا وقرينةً على مواقف الإسلام من المرأة والطابع الشّهوانيّ لحياة المسلمين.

---

(73) مع أنّ اسم عبد المسيح الكِندي ورسالته يَرِد ذكرُهُما في مصدر تاريخيّ إسلاميّ، في القرن العاشر للميلاد، للبيرونيّ [يقول البيرونيّ: «حكى عبد المسيح بن إسحاق الكِنديّ النّصرانيّ عنهم (= يقصد عن صابئة حرّان) في جوابه عن كتاب عبد الله بن إسماعيل الهاشميّ أنّهم يُعْرَفون بذبح النّاس...». انظر: أبو الرّيحان محمد بن أحمد البيرونيّ، الآثار الباقية عن القرون الخاليّة، دراسة وتقديم أحمد الدّمرداش (باريس: دار بيبليون، 2009)، ص 274 إلاّ أنّ كثيراً من الباحثين شكّك في الاسم. هذا، مثلاً، سحبان أحمد مروّة يكتب في مقدّمته على رسالتيْ الكنديّ والهاشميّ أن الكنديّ «وهو عندي اسم مختلق... تقف خلفه شخصيّة لاهوتيّة على قدرٍ واسع من الدُّربة والمعرفة والمران، قدّم الإسلام فولكلوراً وليس ديناً...». انظر: عبد المسيح الكنديّ وعبد الله الهاشميّ، رسالتان في الحوار والجدل بين المسيحيّة والإسلام في عهد الخليفة المأمون، تحقيق جورج ترقار؛ دراسة نقديّة ومقدّمة لسحبان أحمد مروّة (باريس: منشورات أسمار، 2011)، ص 8.

(74) الهاشميّ، أيضاً، «شخصيّة مختَلَقة» في نظر سحبان أحمد مروّة (المصدر نفسه، ص 8). وقد شُكّ، من قِبل بعض الباحثين، في نسبة الرّسالتين إلى صاحبيهما، مثلما جُنِحَ للظنّ بأنّ محرّر الرّسالتين واحد. عبد المجيد الشّرفيّ، مثلاً، يذهب إلى أنّ «الرّأي السّائد عند جميع الذين درسوا هذا النّصّ [يقصد نصّ الحوار بين الكنديّ والهاشميّ]، باستثناء موير، هو أنّ كاتب رسالة الهاشميّ وكاتب ردّ الكنديّ واحدٌ، وأنّه عاش في القرن الرّابع/العاشر لا في زمن المأمون». انظر: عبد المجيد الشّرفيّ، الفكر الإسلاميّ في الردّ على النّصارى: إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلاميّ، 2007)، ص 156 ـ 157. انظر في موضوع الخلاف بين المستشرقين حول نسبة الرّسالتين إلى كاتبين أو كاتب واحد، دراسة ناشر مخطوطة الرّسالتين إدريس الطالبي في: الكنديّ والهاشميّ، المصدر نفسه، ص 26 ـ 30.

(75) الكنديّ والهاشميّ، المصدر نفسه، ص 272.

(76) المصدر نفسه، ص 300.

(77) المصدر نفسه، ص 299.

(78) المصدر نفسه، ص 175.

وكما فعل الدّمشقيّ في نبوّة النّبيّ طعنًا عليها، كذلك فعل الكنديّ مستندًا، في جداله، إلى أنّ النّبوّة تكون من طريق الإنباء بما ليس معروفًا في الماضي، أو بما سيأتي في المستقبل، كما تنبّأ موسى وأشعيا وإرميا ودانيال والمسيح[79]؛ أو من طريق الإتيان بآيات ومعجزات، أسوةً بالأنبياء، نافيًا أن يكون ظفرهُ على أعدائه دليلاً على نبوّته[80]. إنّ نبيّ الإسلام، في وعي الكنديّ، ليس سوى رجل «نازعتْه نفسُه إلى أن يدّعي الملك والتّرأّس [=التّروّس] على عشيرته وأهل بلده، فرأى ذلك غيرَ رائع ولا جائز...»، وهكذا «عندما أيسَ ادّعى النّبوّة وأنّه رسول ربّ العالمين». ولأنّ الكنديّ يُزري بالعرب (رغم مفاخرته في رسالته بأصله من كِندة)، فيرى أنّهم «قومٌ... أصحاب بدو»، ما كان منهم - في قوله - سوى أنّهم «لم يفهموا شروط الرّسالة ولا عرفوا علامات النّبوّة، لأنّه لم يُبعَث فيهم نبيّ قطّ»[81]. بل هو يُوغِل في القَدْح في عقيدة الإسلام بمناسبة تمييزه بين أنماط الشّرائع، وهي عنده ثلاثة؛ الحكم الإلهيّ «الذي جاء به المسيح»؛ والحكم الطّبيعيّ وهو «ما جاء به موسى النّبيّ في حكمه: «العين بالعين والسّنّ بالسّنّ»»؛ ثمّ الحكم الشّيطانيّ الذي يوحي الكِنديّ بأنّه شريعة الإسلام حين يسأل «محاورَهُ» الهاشميّ: «أَعلِمْنا أيَّ حكم جاء به صاحبُك [= نبيّ الإسلام]، وأيّة شريعة أتى بها غير الحكم الثّالث؟»[82]، مشدّدًا على أنّ الجمع بين هذه الأنماط الثّلاثة من الحكم أمرٌ محال[83].

والكِنديّ يُدخل الجهاد في حكم الشيطان، ويستنكر قول الهاشميّ إنّه إنّما يكون في سبيل الله[84]، ويسأله أن يخبره عن «سبيل الشّيطان»: «هل هي إلاّ القتل والسّفك والسّلب والسّبي والسّرق؟»[85]، ملخّصًا الجهاد في هذه الأفعال! غير أنّه يعيد وصْل الحوار مع «محاوره» حين ينبّهه إلى أنّ هذا يتعارض مع أحكام قرآنيّة عدّة تدعو إلى الأمر بالمعروف، وتنبذ الإكراه في الدّين، وتشدّد على مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله: عن اهتدائه وضلاله، وعلى أنّ الرّسول بُعِث بالرّحمة لا بالسّيف، محتجًّا لرأيه بآيات قرآنيّة عدّة[86]. ومنطلق الكِنديّ في قدْحه في الجهاد أنّه، بالنّسبة إليه، مجرّدُ عنفٍ ينبغي إكراه من وَقَع عليه لحمْله على

(79) المصدر نفسه، ص 181 - 188.
(80) المصدر نفسه، ص 191 - 192 و211 - 212.
(81) هذه النّقول من: المصدر نفسه، ص 159 - 160.
(82) المصدر نفسه، ص 215 - 218.
(83) المصدر نفسه، ص 219.
(84) المصدر نفسه، ص 278.
(85) المصدر نفسه، ص 280.
(86) المصدر نفسه، ص 279.

الإيمان، بينما الرّسالات لا تكون ـ مثلما يقول ـ إلاّ من مدخل الإقناع وبوسائل الحسنى. لذلك يسأل الهاشميّ قائلاً[87]: «هل بلغك، يرحمك الله، أو قرأتَ شيئًا من الكتب المنزّلة أو غيرها، أنّ أحدًا من الدّعاة استجلب النّاس إلى مقالته، ودعاهم إلى الإقرار بما جاء به قهراً وكَرْهًا، أو ضربًا بالسّيف وتهديدًا بالسّلب والسّبي...؟». على النّحو عينِه، يرفض الكنديّ اعتبار مَن يقضي في الجهاد شهيدًا، كما هي حاله في الإسلام، معتبرًا الشّهيد من قُتِل لدينه، كشهداء النّصرانيّة[88] ممّن «قرّب نفسه قربانًا عن ديانته»[89]، أمّا «الذين يُقتَلون على طلب الدّنيا والمحاربة على النّهب»[90]، ومَن «خرج طلبًا للسّلب والسّرقة والغنيمة، وسبْي الذّراري، ونكاح الفروج التي هي محرّمة، وشنّ الغارات...»[91]، فلا يصدق فيهم وصف الشّهيد. ولكنّه إذْ يوغِل في القدْح، يحتمي بجناح الخليفة فيمدح «إنصافَه ورأفتَه ورحمتَه»[92]، معوّلاً على تسامُحه في قول ما قال.

ويبدو جهْل الكنديّ بتدوين المصحف كبيراً؛ حيث خلَطَ، خلطًا فادحًا، بين الأخبار المرويّة عن التّدوين والموثّقة في مصادر التّاريخ، والأخبار الشّفويّة الشّائعة، والمنتمية إلى يوميّات الصّراع بين الأمويّين وخصومهم. ومن ذلك، مثلاً، نسبتُه التّصرّف في نصّ القرآن إلى الحجّاج الذي «زاد فيه... ونقّص منه»، لأنّه «كان يتقرّب إلى بني أميّة بكلّ ما يجد إليه سبيلاً»[93]؛ بل زاد على ذلك بأن اتّهم الخلفاء الأربعة بالتّصرّف في نصّه. وكما لم يَرَ في علاقات هؤلاء الصّحابة/الخلفاء بعضهم ببعض سوى «الضّغائن والعداوة»[94]، كذلك لم يَرَ في سائر المسلمين، والصّحابة خاصّة، غير أنّهم «لم يزالوا يُقدِمون على القتل والنّهب، والضّرب بالسّيف وسفك الدّماء، وسبْي الذّراري والتّغلُّب على الخلائق، ونهب أمتعتهم، وهتْك حريمهم واستعباد الأحرار...»[95]؛ وهذه أفعال لا تشبه، عنده، ما سار عليه أصحاب المسيح وتلامذتُه الأُوَل. وبالجملة، فإنّ كمَّ القَدْح والذّمّ في الإسلام والمسلمين، في رسالة عبد المسيح الكنديّ، أكبرُ بكثير ممّا لدى الدّمشقيّ في هرطقته المئة. وتُطلِعنا

(87) المصدر نفسه، ص 283 ـ 284.
(88) المصدر نفسه، ص 293 ـ 294.
(89) المصدر نفسه، ص 297.
(90) المصدر نفسه، ص 292.
(91) المصدر نفسه، ص 297.
(92) المصدر نفسه، ص 301.
(93) المصدر نفسه، ص 236.
(94) المصدر نفسه، ص 236.
(95) المصدر نفسه، ص 373.

المعلومات التي حملتْها دراسةُ ناشر رسالتيْ الكنديّ والهاشميّ على الأثر الكبير الذي كان لهذه الرّسالة في الفكر المسيحيّ اللاتينيّ، في العصور الوسطى، خاصّةً بعد ترجمتها من العربيّة إلى اللاتينيّة من طرف بطرس الطليطليّ، في العام 1141، بطلبٍ من بطرس المُبَجَّل رئيس دير كلوني في فرنسا[96].

لا يختلف الرّاهب السّمعانيّ، في مجادلته مع الفقهاء المسلمين[97]، عن سابقَيْه في مزاوجته، أحيانًا كثيرةً، بين الجهل والقَدْح. والسّمعانيّ[98] الذي يكاد أن لا يعرف الكثير عن سيرة نبيّ الإسلام، يَختلط لديه ـ في الحديث عنه ـ البعضُ القليل من المعلومات المُدوّنة في السّيرة مع الكثير الكثير من الرّوايات الشّفويّة التي يبدو أنّها كانت شائعة في البيئات المسيحيّة المشرقيّة، وخاصّةً حينما يتعلّق الأمر فيها بالمعلومات عن البعثة والرّسالة[99]. وهو إذ ينطلق من سيرة المسيح، يرسم لوحةً للخصال المنافية لخصاله مؤلّفة من موادّ ثلاث

---

(96) انظر التفاصيل في تمهيد النّاشر إدريس الطّالبي في: المصدر نفسه، ص 50 ـ 68.

(97) انظر: مجادلة الرّاهب السّمعانيّ مع ثلاثة فقهاء مسلمين (604 هـ)، تحقيق ودراسة الأب پولس فرّالي (باريس: منشورات أسمار، 2011).

(98) الرّاهبُ السّمعانيّ، في تعريف المحقّق به «كاهن من دَيْر سمعان... غرب أنطاكية... ويُدعى... أبونا جرجس أو الأبا جرجي» (المصدر نفسه، ص 11). ويضيف أنّ «فحوى الكتاب وعبارته العربيّة الصّحيحة يجيزان لنا القول إنّ واضعه من مسيحيّي سوريا [= سوريّة] الشّماليّة، حلبيّ إن لم يكن أنطاكيًا، وإنّه غير تابع لإحدى الطّوائف السّوريّة المسيحيّة المنفصلة، في ذلك العهد، عن الكنيسة الرّومانيّة؛ لأنّ آراءه في تجسّد المسيح وطبيعتيْه ومشيئتيْه الإلهيّة والإنسانيّة، وفي انبثاق الرّوح القدس، تُثبت أنّه غير نسطوريّ ولا يعقوبيّ وأنّه، أيضاً غير مَلَكيّ؛ لأنّ الملكيّين انفصلوا، نهائيّاً، عن الكنيسة الرّومانيّة في سنة 1504» (المصدر نفسه، ص 12). أمّا زمن المحاورة فيرجّح المحقّق أنّه مطلع القرن الثّالث عشر (ص 10 و14).

(99) لنقرأ له، مثلاً، هذا المقطع من محاورته مع الفقهاء المسلمين، في مجلس الأمير المشمر (في عهد الملك ظاهر غازي)، حيث يتحدّث فيه عن نبيّ الإسلام ويرسم ذهنُه له صورةً يختلط فيها المتخيّل بالواقعيّ، مخاطباً الفقيه أبو سلامة بن سعد الموصليّ بالقول: «اعلَم يا أبا سلامة أنّ محمّداً كان من الأعراب من بني قريش، من يثرب، من أمّة إسماعيل بن هاجر المصريّة، عبْدة سارة، حرمة إبراهيم. وكان رجلاً أعرابيّاً جمّالاً سفاراً يتردّد بسفره إلى بيت المقدس. فأضاف برجل نصرانيّ تابع مذهب نِسطور اسمه راهب بَحيرا. فلمّا استخبره ذاك عن مذهبه ودينه فوجده من الأمّة التي لم تعرف اللهَ: أمّة إسماعيل...، لمّا عَلِم بَحيرا أنّه من تلك القبيلة رقّ له... وأفادَهُ المعرفة بالله، وتلا عليه فصولاً من الإنجيل والتّوراة والزّبور. ولمّا عاد إلى أرضه وإلى أمّته، قال لهم: ويحكم، إنّكم على ضلال مبين وعبادة ضارّة غيرِ نافعة. قالوا: ما الحادث يا محمّد؟ قال: قد وجدتُ الإله الحقّ الصّادق. قالوا ما هو [= من هو] وما اسمه؟ قال لهم: اسمُه الله، وهو الذي خلق السّماء والأرض وما فيهما من الخلائق، وقد أرسلني اليوم إليكم نوراً ورحمةً منه وإنعاماً عليكم. قالوا: فما تُرينا إيّاه وأين هو. قال لهم: هو في السّماء يرى الكلّ ولا أحد يراه». وحين ردّوا بأنّ لهم إلهاً يعبدونه ويبيح لهم ما تُحبّه نفوسهم، «قال لهم محمّد: الله الذي أرسلني إليكم قال لي إنّه ينعم عليكم بما تريدون... ينقلكم ـ بعد وفاتكم ـ إلى جنّة فيها أكل وشرب ونكاح مباح... قالوا له: فأنت رسول الله، قال: نعم، قالوا: نخشى من إلهنا أكبر. فقال لهم: اعبدوا الله وأكرموا أكبر. فقال طائفةٌ منهم: آمنّا بالله وصدّقنا رسوله». انظر: المصدر نفسه، ص 59 ـ 61. ومن الواضح، جدّاً، أنّ كلام الرّاهب السّمعانيّ مزيج من التخيُّل ومن البعض القليل من الأخبار المستقاة من مصادر السّيرة والتّاريخ، مع غير قليل من الجهل بالمعلومات الأوليّة (نسبة النّبيّ إلى يثرب بدلاً من مكّة، الخلط بين العرب والأعراب، اعتبار «أكبر» إلهاً لا صفةً لله...).

هي: «التّهديد بالسّيف والتّرخيص في الشّهوات البدنيّة والأقوال السّفسطيّة...»[100]، ناسبًا هذه جميعَها إلى الإسلام، مشيرًا بها إلى المسائل الخلافيّة الثّلاث التي دار حولها الجدل: الجهاد، المرأة و«شهوانيّة» المسلمين، ثمّ الخلاف حول «ألوهة» المسيح[101]. وكثيرٌ ما نُلغي في مواطنَ عدّة من مجادلته لغةً هجوميّةً شرسة على شرائع الإسلام في الزّواج والطّلاق[102]، وعلى تعدُّد زوجات نبيّ الإسلام وقصّة زواجه من زينب بنت جحش[103]، بل وعلى استهزاءٍ بها أحيانًا[104]. والأغرب أنّ جرأة الرّاهب على قول ما قال ما كان مأتاها، دائمًا، من شجاعةٍ شخصيّة وإنّما من تعضيد الأمير له، في مجلسه، كلّما تبيَّن له تردُّدٌ لديه. هكذا ولطمأنته وتشجيعه على الخوض في المحاورة من غيرِ خوفٍ أو وجل، ينقل إلينا واضعُ المؤلَّف عن السّمعاني الواقعة التّالية التي جرت أثناء المحاورة بين الرّاهب وأبي سلامة قائلاً[105]: «التفت الأمير إلى الرّاهب وأدنى فمه إلى أذنه وقال: أنا ابن نصرانيّة روميّة، فجاوب ما شئت ولا بأس عليك. ثمّ نزع خاتمًا من إصبعه ووضعه في إصبع الرّاهب»؛ أي علامةَ أمان.

2 ـ المعرفة والاختلاف

لم يكن هؤلاء اللاهوتيّون المسيحيّون قليلي علم بالإسلام، دائمًا، وقادحين فيه وفي المسلمين، دائمًا، وإنّما يعثر القارئ في نصوصهم على شواهدَ كثيرة على حُسن علمهم به وبتعاليمه، مقرونًا ـ في الوقت عينه ـ بالتّمسُّك بما هُم عليه من إيمان بتعاليم دينهم وبتفوُّق تلك التّعاليم، غير متنازلين للمسلمين ولو بالاعتراف لهم بالحقّ في اختلافهم الدّينيّ، أحيانًا، جانحين في أحيان أخرى ـ أو بعضهم على الأقلّ ـ لمثل ذلك الاعتراف، بل وحتّى للإنصاف كما سنرى ذلك لاحقًا. أمّا أن يكون علم هؤلاء بتعاليم الإسلام ممّا تنطق به نصوصُهم، فليس ذلك بالأمر الذي يُسْتَغرب له، بالنّظر إلى أنّهم عاشوا في كنف مجتمع مسلم، أو معظمه كذلك، وأتقنوا اللّسان العربيّ وكتبوا نصوصهم به (ما خلا يوحنّا الدّمشقيّ) مباشرةً أو بطريقة الكتابة الكرشونيّة[106]. وإلى ذلك فقد كان ممّا تقتضيه المنافحةُ

---

(100) المصدر نفسه، ص 50.

(101) انظر في هذه المسائل الصّفحات 62 ـ 63 و67 ـ 68 و78 ـ 79 من المصدر نفسه.

(102) انظر: المصدر نفسه، ص 126 ـ 127.

(103) انظر: المصدر نفسه، ص 127 ـ 128 و62 ـ 63.

(104) انظر: المصدر نفسه، ص 136.

(105) انظر: المصدر نفسه، ص 48.

(106) الكرشونيّة (= الباطنيّة) هي كتابة النّصّ بجمل عربيّة ولكن بحروف سريانيّة. وقد استعملها يهود الأندلس العرب (ومنهم ابن ميمون) فكتبوا نصوصهم العربيّة بحروف عبريّة. كما فعل ذلك العرب الموريسكيون الذين كتبوا نصوصهم العربيّة بحروف لاتينيّة. واللّجوء إلى الكتابة الكرشونيّة، في هذه الأحوال جميعها، ممّا قد تبرّره الخشية على النّفس من سلطةٍ غالبة.

عن المسيحيّة، في وجه خصومها، حسن المعرفة بتعاليم الإسلام لتستقيم مجادلةُ أتباعه، وخاصّةً حَمَلةُ العلم الدّينيّ منهم مثل الفقهاء والمتكلّمين، والمعرفة تلك أسعفتهُم، إلى هذا الحدّ أو ذاك، في مجادلاتهم مع نظرائهم من المسلمين.

تدليلاً على حيازة بعض تلك المعرفة بالإسلام، يكفينا أن نقرأ في **الهرطقة المئة** ليوحنّا الدّمشقيّ بعض المعطيات الواردة في القرآن الكريم عن وحدانيّة الله وعن المسيح. كَتَبَ الدّمشقيّ متحدثًا عن القرآن والنّبيّ: «يقول إنّ هناك إلهًا واحدًا خالقًا للأشياء كلّها، ليس مولودًا ولا والدًا. وبحسب أقواله فإنّ المسيح كلمةُ الله وروحه، ولكنّه مخلوق وعبد، ووُلِد من غير نطفة (Semence) من مريمَ، أختِ موسى وهارون. وكلم الله وروحه، يقول في الواقع، قد دخلا في مريم وزرعا يسوعًا، الذي كان نبيًّا وعبدًا لله. واليهود، حسب قوله، أرادوا، انتهاكًا للشّريعة، وضعه على الصّليب، بعد الإمساك به، ولم يصلبوا سوى ظلّه. ويقول إنّ المسيح نفسَه لم يخضع لا للصّليب ولا للموت. وقد أخذه الله إلى جواره في السّماء»[107]. واضحٌ، من الاقتباس، أنّ معلوماته مستقاةٌ من آيات قرآنيّة بعينها؛ من «سورة الإخلاص»، بآياتها الثّلاث؛ من الآيتين 171 و172 من «سورة النّساء»؛ ثمّ من الآية 30 من «مريم». وما من شكّ في أنّه قرأ كتاب المسلمين بلغة التّنزيل، ولو أنّه لم يكتُب بالعربيّة، أو لم يصلنا شيءٌ منه مكتوبٌ بهذه اللغة. ويواصل، تعريفًا ببعض الأحكام الشّرعيّة في الإسلام، قائلاً إنّه «قد أوجب عليهم، وعلى نسائهم، أن يختتنوا، وأمرهم بأن لا يحفظوا السبت أو أن يعتمدوا [= من العِماد أو التّعميد]، مانحًا إيّاهم أكْلَ أطعمة حرّمتها الشّريعة والامتناع عن أخرى. وحرّم عليهم شُرب الخمرة بإطلاق»[108]. إذا ما استثنينا خلط الدّمشقيّ بين الأحكام والعادات الدّارجة [= ختان البنات مثلاً أو الخفاض]، فإنّ ما ساقه من أحكام مبناهُ على نصوصٍ وآيات في «سورة النّساء» (الآية 47)، و«سورة المائدة» (الآيتان 3 و4)، و«سورة البقرة» (الآية 219).

صار مألوفًا، بعد يوحنّا الدّمشقيّ، أن لا يكتفيَ اللاهوتيّون المسيحيّون المشرقيّون بإيراد مضامين الآيات القرآنيّة وأحكامها من غير نصّ على تلك الآيات، أو إيرادها حرفيًّا، في مجادلاتهم مع المسلمين، بل باتوا يسوقون نصوصها في معْرض الدّفاع عن عقائدهم، أو في معْرض الردّ على مجادليهم. وأكثر المناسبات التي كان يقع فيها استشهاد هؤلاء اللاهوتيّين بآيات القرآن، هي تلك التي يدافعون فيها عن المسيح ومريم والنّصرانيّة ويحتجّون في

(107) Damascène, *Ecrits sur l'Islam*, p. 213.

(108) Ibid., p. 227.

دفاعهم بما ورد عنها في النّصوص القرآنيّة، من باب إفحام خصومهم الفقهاء، والإيحاء بأنّهم يعارضون صريح النّصّ القرآنيّ في ما يقولونَه عن المسيحيّة. وهم كانوا، فعلاً، يعثرون على الكثير من بغيتهم في تلك الآيات التي يستشهدون بها، من غير حاجة بهم - أحيانًا - إلى تأويلها، ولكن كثيرًا ما ألجأتهُم المجادلةُ، في أحيان أخرى، إلى التأوّل. ولقد يكون ثاوذورس (ثيودور) أبي قُرّة (750 - 820 م[109])، أسقفُ حران، والمتقفّي أثَرَ يوحنّا الدّمشقيّ، المترهّب في دَير القدّيس سابا بالقدس (مكان اعتكاف سلفه الدّمشقيّ)، أمْيَزَ من سَلك هذا المسلك، في الاستشهاد بالآيات القرآنيّة، في مجادلاته مع المسلمين، على نحو ما يلحظ قارئ نصّ مجادلته مع المتكلّمين المسلمين[110] التي جرت في أوائل القرن التّاسع للميلاد (الثّالث للهجرة). ولقد يكون أبي قرّة أوّل من دشّن هذا التّقليد في المسيحيّة المشرقيّة أو ثاني اثنين مع الكِنديّ، إن صحّ أنّهما تَجَايَلا، وإن كانت معلومات أخرى تفيد بأنّ المَسْلك هذا بدأ باكرًا مع طيماثاوس الجاثليق في حواره مع الخليفة المهدي، وخاصّةً حول الأحكام في «سورة النّساء»[111].

يلجأ ثيودور أبي قرّة إلى القرآن للاحتجاج به للنّصرانيّة والمسيح، كما أشرنا، على اتّهام مجادليه المسيحيّين بالشِّرك[112] لقولهم بألوهة المسيح، بعد أن خاض معهم في معنى كلمة الله: أهي مخلوقة أم خالقة[113]. وعلى منواله ينسج الرّاهب السّمعانيّ، في مجادلته الفقهاء المسلمين الثّلاثة، مستدلاً على صدْقيّة التّوراة والإنجيل بآيات تشهد لذلك، مثلما تشهد للنّصارى بكونهم الأقرب مودّةً إلى المسلمين[114] منخرطًا، بعدها، في جدلٍ معهم حول معنى كلمة الله وروحه[115]. وقد تُساق معرفة اللاهوتيّ بالنصّ القرآنيّ مَساقًا آخر غير الدّفاع عن العقائد النّصرانيّة والاستدلال عليها ببعض ما ورد عنها في آي القرآن، ومن ذلك - مثلاً - حَمْلُ مضامينها على هدفٍ آخر هو الطّعن على المسلمين وعلى الواعز

---

(109) ثمّة جدل في تاريخ وفاته.

(110) انظر: ثاوذورس أبو قرّة، مجادلة أبي قرّة مع المتكلّمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون، تقديم وتحقيق الأرشمندريت أغناطيوس ديك، ط 2 (حلب: [د. ن.]، 2007).

(111) انظر في هذا: مارك ن. سوانسون، «حماقة بالنّسبة إلى الحنفاء: الصّلب في الجدل المسلم - المسيحيّ المبكّر» في: كتاب المواجهة بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام الباكر، ص 335 - 343.

(112) أبو قرة، المصدر نفسه، ص 73 - 74. وانظر أيضاً، الكنديّ والهاشميّ، رسالتان في الحوار والجدل بين المسيحيّة والإسلام في عهد الخليفة المأمون، ص 329 و335.

(113) أبو قرة، المصدر نفسه، ص 68.

(114) مجادلة الرّاهب السّمعانيّ مع ثلاثة فقهاء مسلمين (604 هـ)، ص 78 - 79.

(115) المصدر نفسه، ص 87 - 89.

على إيمانهم بالإسلام. هذا عبد المسيح الكنديّ يردّ على عبد الله الهاشميّ، بعنف، معتبراً اعتناق العرب للإسلام فعلاً غير ذي صلة بإيمانٍ دينيّ، بقدر ما كان الدّافع إليه مخاطبتُه الغرائزَ فيهم وإغراؤهم بنعيم الملذّات التي سيتمتعون بها من وراء اعتناقهم له والموت على يقينهم به. وهكذا فأسباب اعتناقه، في نظره، دنيويّة «جسدانيّة» لا دينيّة[116].

في هذا الوجه الثّاني من علاقة لاهوتيّي المسيحيّة المشرقيّة بالإسلام، فيضٌ من القرائن الدّالة على حُسن المعرفة بتعاليم الإسلام العَقَديّة وشرائعه وشعائره[117]. وهي، للحقّ، معرفة غير مقصورة على تعاليم الدّين فحسب، بل تشمل تاريخه وتاريخ شخصيّات وحوادث فيه[118]. وهي، أحياناً، تشمل حتّى المعرفة بتاريخ العرب الدّينيّ قبل الإسلام، بما فيها المعرفة بآلهة قريش وأصنامها[119]. وللحقّ، لم يكن هؤلاء اللاهوتيّون، في القرون الثّلاثة الأولى للإسلام، متفرّدين في معرفتهم بدين الإسلام لحاجتهم إلى الردّ على تعاليمه أو، على الأقلّ، للدّفاع عن عقائدهم، بل لقد شاركهم مسلمون كُثر عينَ المعرفِة بالنّصرانيّة وساجلوا أتباعها، وردّوا على عقائدها، كما يدرك ذلك كلّ من قرأ ما كُتِبَ في الموضوع من الكتّاب المسلمين الأوائل. وإذا جاز أن يقال، مثلاً، إنّ أوّلهم ـ هو عليّ بن ربّن الطّبري، صاحب الردّ على النّصارى ثمّ الدّين والدّولة في إثبات نبوّة النّبيّ محمّد ﷺ ـ لم يُفلح في تدشين أوّل مطالعة فكريّة في نقد عقائد النّصرانيّة إلّا لكونه من أسرةٍ نصرانيّة أسلم في سنّ السّبعين (حين كتب الرّدّ على النّصارى)، فإنّ ما كتبه ترجمان الدّين بن القاسم، بعده بقليل، وأبو يوسف يعقوب الكنديّ وأبو عثمان عمرو الجاحظ (وهؤلاء كتبوا جميعًا في القرن الثّالث للهجرة)، يقطع بأنّ معارفهم بمصادر المسيحيّة ما كانت أقلّ من معارف الكُتّاب المسيحيّين بالإسلام، إن لم تكن أكثر تفوُّقًا. وهم، مثل الكُتّاب المسيحيّين، راحوا بين المناقشة الموضوعيّة للتّعاليم والعقائد والمساجلات اللاهوتيّة الهادفة إلى تسفيه آراء الخصوم. غير أنّ البحث في هذه المسألة يخرج عن نطاق موضوع الكتاب.

---

(116) الكنديّ والهاشميّ، رسالتان في الحوار والجدل بين المسيحيّة والإسلام في عهد الخليفة المأمون، ص 247 ـ 250.

(117) انظر، مثلاً، استعراض الكنديّ لها في ص 261 ـ 270 من المصدر نفسه.

(118) انظر، مثلاً، المعلومات التي يسوقها الكنديّ في رسالته عن أدوار شخصيّات مثل عبد الله بن سلاّم وكعب الأحبار (المصدر نفسه، ص 224)، أو عن مصحف عليّ بن أبي طالب (المصدر نفسه، ص 225)، وعن ملابسات جمع القرآن في عهد الخليفة عثمان بن عفّان (المصدر نفسه، ص 229 ـ 234).

(119) المصدر نفسه، ص 313.

3 ـ الاعتراف والإنصاف

هذا وجهٌ آخر من العلاقة بالإسلام في كتابات أولئك اللاهوتيّين والتّعبير عنه، عندهم، متفاوتُ الأغراض والأهداف؛ قد يُساق، أحيانًا، في معرض الإشادة باعتراف الإسلام بصحّة بعضٍ من عقائدهم؛ كما قد يساق، أحيانًا أخرى، في معرض الاعتراف بما تنطوي عليه تعاليمُه من تسليم بالتّوحيد، وبما تحمله شخصيّة النّبيّ من فضائلَ ومن خصالٍ إنسانيّة رفيعة. والحقُّ أنّ الإفصاح عن ذينك الاعتراف والإنصاف أتى، في الكثير من الأحيان، حتّى من اللاهوتيّين المشرقيّين الذين أبدوا قدرًا غيرَ قليل من القسوة في أحكامهم النّقديّة في نصوص الإسلام وتعاليمه، أو في سيرة نبيّ الإسلام وبعض مواقفه، أو في المسلمين جملة. إنّ هذا التّوزّع في الخطاب اللاهوتيّ حول الإسلام لا يمكن إدراكه من طريق مجرّد الافتراض بأنّه مزدحم بالتّناقضات، بل يحتاج لفهمه وفهم تناقضاته إلى قراءة نقديّة تاريخيّة تضعه في سياق شروطه التي تولّد منها وأملَتِ التّعبير عنه على هذا النّحو. ومن دون ذلك، لن يُدرَك ـ على التّحقيق ـ ما يبدو عليه من تناقض، وقد يغري ذلك بالانزلاق إلى إصدار أحكامِ قيمةٍ فيه لن تقدّم شيئًا، ألبتّة، في مضمار معرفتنا به.

إن صرفنا النّظر عن حالة يوحنّا الدّمشقيّ، في هذا الباب؛ حيث لم يُبْدِ أيّ نوعٍ حقيقيّ وصريح من الاعتراف بما للإسلام أو إنصافه، نجد أنّ القليل من ذينك الاعتراف والإنصاف يتردّد، احتشامًا، في كتابات الكنديّ وأبي قرّة، إلى حدٍّ يعسُر معه القول إنّهما انفصلا، في هذا، عن موقف الدّمشقيّ المتشدّد في الأكثر ممّا قالاهُ عن الإسلام. إلاّ أنّه ما إن ينتقل المرء إلى المصادر السّريانيّة الأرثوذكسيّة أو المصادر النّسطوريّة، ومواقفها من الإسلام، حتّى يعثر على نظرةٍ أخرى إليه غير تلك التي تبسُطها المصادر الخلقيدونيّة. هذا، مثلاً، صاحب كتاب تاريخ الكنيسة البطريرك ديونيسيوس، مؤرّخ السّريانيّة الأرثوذكسيّة (القرن التّاسع للميلاد)، يكتب[120] معرِّفًا بتعليمات رسول الإسلام إلى قوّاد جيوشه، مشيرًا إلى أنّها تشدّد على «عدم قتل مسنٍّ ولا طفلٍ، ولا امرأة، وعدم إجبار الرّاهب على الخروج من موقعه العالي، وعدم إزعاج النّاسك... وعدم قطع أيّة شجرة مثمرة، ولا الإضرار بأيّ محصول، ولا تشويه أيّ حيوان محليٍّ، كبير أو صغير. وأنّه أينما رُحِّب بكم من قِبَل مدينة أو شعب، اعْقِدوا اتّفاقًا رسميًّا معهم، وامنحوهم ضمانات موثوقة بأنّهم سيُحكَمون وفقًا لقوانينهم والممارسات القائمة بينهم قبل عصركم. [= حينها] سيتواصلون معكم لدفْع الجزية أيًّا كان

---

(120) ڤان جينكل، «تصوُّر وعرض الفتح العربيّ في التّاريخ السّريانيّ: كيف أثّر التّغيير في الوضع الاجتماعيّ للمجتمع السّريانيّ الأرثوذكسيّ على رواية مؤرّخيهم،» ص 237 ـ 238 (التّشديد في النّصّ).

المبلغ المتّفَق عليه بينكم. [= و] عندها سيُتْرَكون على إيمانهم وفي بلدهم. لكن بالنّسبة لأولئك [= إلى أولئك] الذين لا يرحّبون بكم، قوموا بالحرب عليهم، وكونوا حريصين على الالتزام بجميع القوانين والوصايا التي مُنِحت لكم من الله... لئلاّ تثيروا غضب الله». وديونيسيوس يعترف بذلك كلّه على الرّغم من أنّه أبدى، في حالات أخرى، الكثير من القسوة لسببٍ عليه قرائن عدّة في كتاباته هو نزاهته.

على النّحو عينه، بل أكثر من ذلك بكثير، يبدي التّاريخ السّعردي[121]، بما هو أشمل مصدرٍ نسطوريّ، أشكالاً مختلفة ومتواترة من الاعتراف والإنصاف تجاه الإسلام[122]. وأكثر ما يفاجىء المرء فيه هو عبارات التّبجيل التي يستخدمها سواءً في الحديث عن تعاليمه، أو عن النّبيّ وصحابته: العبارات التي لا تختلف، في شيء، عن تلك التي تتردّد في كتب المسلمين. وقد يكون هذا المصدر واحدًا من المصادر الأهمّ التي أسّست بروتوكولات المخاطَبة النّسطوريّة للإسلام والمسلمين وأرست ما بات، في ما بعد، من تقاليدها. على أنّ ما كتبه الجاثليق طيموثاوس الكبير لا يختلف، كثيرًا، عمّا يَرِد في التّاريخ السّعردي حول الإسلام؛ ففي حديثه إلى الخليفة المهديّ يقول عن الرّسول[123]: **«وعلى نحو ما فعل إبراهيم خليل الله، الذي أعرض عن الأوثان وعن بني قومه، واتّبع الله وسجد له، فأصبح يبشّر بوحدانيّة الله للنّاس، كذلك فعل محمّد حين أعرض عن السّجود للأوثان... فأجَلَّ ذلك الذي وحده إلهُ الحقّ وسجد له».** ولا تتبيّن قيمة مثل هذا الاعتراف بعقيدة التّوحيد في الإسلام ودعوة نبيّه إلاّ متى قورنت باتّهامات يوحنّا الدّمشقيّ وأبي قُرّة والكنديّ له بالشّرك. وفي عرض غيريت جاي رينينك لمناظرة طيموثاوس للخليفة المهدي نقرأ: **«ولا يقلّل ثيموثي من موضوع صواب دين العرب...، وارتباطه بوضعهم الاجتماعيّ السّياسيّ؛ فالإسماعيليّون، على حدّ قوله، يحظون بشرفٍ كبير وتقدير كبير من قبل الله والنّاس، لأنّهم رفضوا عبادة الأصنام والشّياطين، وعبدوا وكرّموا إلهًا واحدًا فقط...** وعندما يناقش وضع محمّد، في بداية حديثه في اليوم الثّاني، يعود الكاثوليكوس إلى مسألة العلاقة بين الدّين الحقّ والسّلطة السّياسيّة، وقد رفض محمّد الوثنيّة والشّرك وقاتل من أجل عقيدة إلهٍ واحدٍ

---

(121) انظر، في التّعريف بهذا المصدر، لويس صليبا، دراسة للأثر اليهوديّ في الحديث النّبويّ والتّفسير: مدخل نقديّ، تنقيح وترجمة كتاب كعب الأحبار لإسرائيل ولفنسون، ط 2 (جبيل: دار ومكتبة بيبليون، 2011)، ص 134 - 135.

(122) انظر للتّفاصيل: Addai Scher, *Histoire nestorienne inédite ou chronique de Séert*, 2ème éd. (Belgique: Edition Brepols, 1983).

(123) Hans Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780 - 823): Etude sur l'Eglise Nestorienne* (Beyrouth: Dar El - Machreq, 1975), pp. 32 - 33.

فرد، ووعد أتباعه بالملك، والثناء، والتكريم من الله، في كلّ من هذا العالم وفي الجنّة، كثواب على صراعهم ضدّ الوثنيّة، وجعل الله محمّدًا منتصرًا على الإمبراطوريّة الفارسيّة؛ التي تعبد المخلوقات بدلاً من الخالق»[124]. وإذا كان نصرُه على الفرس نصرًا للتّوحيد على الشّرك، للإيمان بالله على الوثنيّة، في نظر الجاثليق، فإنّ نصر المسلمين على البيزنطيّين لم يكن للسبب عينه (لأنّهم يؤمنون بالله أيضًا)، وإنّما أتى عقابًا من الله لهم على خطاياهم وظلمهم: كما مرّ معنا القول في الفصل السّابق.

الأفكار عينُها تتردّد لدى كتّاب نساطرة آخرين، بعد الجاثليق طيماثاوس؛ من ذلك، مثلاً، ما يكتبه مؤلّف نسطوريّ، من القرن الثّاني عشر للميلاد، وضَعَ كتابًا في شرح أمانة آباء مجمع نيقية[125]؛ فالكاتب هذا «يُرفق ذكر رسول الإسلام، دائمًا، بالصّلاة والسّلام عليه وكأنّه مؤلّف مسلم. وحتّى ذكر الخلفاء أبو بكر [أبي بكر] وعمرَ وعليّ يُقرَن عنده بالصّلاة عليهم، وهو ما لا يفعله الكتّاب المسلمون أنفسهم...». وحين يأتي على سيرة الرّسول يقول إنّه «دعاهم [= يعني قومه] إلى عبادة الله، وراودهم عن كفرهم وضلالهم، وأمرهم بعمل الخير، وعلّم الحقّ، وأبطل الأصنام وعبادتها من تلك الدّيار التي خلت من دعوة المسيح». لذلك لا يجد المؤلّف ـ أمام تعاليم التّوحيد هذه ـ بدًّا من التّسامح مع تجاوُزات المسلمين؛ فهم حتّى «إذا ظلمونا وآذَوْنا ورجعوا إلى شرعهم وجدوه غير حامدٍ لهم على أذيّتنا؛ فأذيّةُ المسلمين، حرسهم الله، لنا وتعدّيهم علينا ـ وهم يعتقدون أنّهم مخالفون لشرعهم في ما يفعلونه معنا من ذلك ـ أحبُّ إلينا من إحسان غيرهم، ممّن يعتقد أنّه مخالف لشرعٍ في إحسانه إلينا...»[126]. وما من شكّ في أنّ كلام الكاتب النّسطوريّ هذا يبلغ منتهى الاعتراف إلى الحدّ الذي يُحسِن فيه الظّنّ بشطط المسلمين وتعدّياتهم لمجرّد أنّهم قد يدركون مخالفتَه لشرع الإسلام؛ الشّرع الذي أنصف دين المسيح وأوصى المسلمين بأتْباعِه.

4 ـ المجادلة

تتناول الوجوه الثّلاثة، المومأ إليها في الصّفحات السّابقة، صُوَرًا لمضمون الرّؤية

---

(124) غيريت جاي رينينك، «السّلطة السّياسيّة والدّين الحقّ ـ في مناظرات شرق سوريّة بين راهب من بيت حالي وعربيّ بارز،» في كتاب: المواجهة بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام الباكر، ص 223 ـ 224 (التّشديد في النّصّ).

(125) شرح أمانة آباء مَجمع نيقية الثّلاثمائة والثّمانية عشر، تحقيق بيير مصري (بيروت: مركز التّراث العربيّ المسيحيّ، 2011)، في: الطّيرهاني وسليمان، من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثّر.

(126) هذه النّقول من: الطّيرهاني وسليمان، المصدر نفسه، ص 87 ـ 88.

المسيحيّة إلى تعاليم الإسلام ورموزه متباينةً. أمّا الوجه الرّابع هذا فمنهجيّ وسائليّ، يتعلّق بأسلوب رئيسٍ نهجَه اللاهوتيّون أولاء في مخاطبة المسلمين ومحاورة فقهائهم ومتكلّمتهم هو منهج الجدل أو المجادلة. وهو منهج لا يُخفي أيًا من المضامين الثّلاثة السّابقة، بل يحملها وبه يبلّغها. ويمكننا قسمةُ المجادلة المسيحيّة للمسلمين إلى نوعين: مجادلة سجاليّة (Polémique) لا تخلو من تقنيّات سفسطيّة، وغالبًا ما تقترن بمدافعةٍ تركَب لنفسها مَركب الهجوم أو السّخريّة والهزء؛ ومجادلة بنّاءة تلتزم قواعد الحوار الذي يحتجّ فيه كلّ فريق بما لديه من حججٍ من النّصّ والعقل. وهذه ليست بنّاءة لأنّها تخلو من لغة العنف اللّفظيّ تجاه الخصم، بلْ لكونها تلتزم قدرًا من الاحترام لقواعد المناظرة.

يعبّر يوحنّا الدّمشقيّ عن النّوع الأوّل من المجادلة. يردّ على أقوال الإسلام في المسيح بأقوال أنبياء العهد القديم الذين يسلّم بهم القرآن[127]، لكي يقول إنّ الإسلام يعارض ما نقله هؤلاء إلى المسيحيّين مسلّمًا، هكذا، بمقدّمة هي موضوع نظرٍ عند اللاهوتيّين: هل ما يَرِد في العهد القديم صريحٌ أم مؤوّل؟ وهل ما يعتقده المسيحيّون هو، فعلاً، «ما نقله الأنبياء» أم ما قرّره پولس وقرّرته الكنيسة الرّسميّة؟ هل ورد الثّالوث نصًّا في الأناجيل؟ هل الكثير من العقائد اللاهوتيّة والمسيحولوجيّة من التّعاليم والنّصوص أم من التّأويل الفلسفيّ؟ لا تَرِد هذه الأسئلة في ذهن الدّمشقيّ وغيره، بوصفها أسئلة، لأنّها أسئلةٌ مجابٌ عنها، سلفًا، بمسلّمات إيمانيّة؛ كما هو يعتقد بقوّة. وهو لا يفعل سوى أنّه يجادل انطلاقًا منها. وحين يتّهم المسلمون المسيحيّين بعبادة الأوثان لأنّهم يسجدون للصّليب (وفي هذا هُم، أيضًا، يتجاهلون أنّهم لا يعبدونه بل يعظّمونه كرمزٍ دينيّ)، يردّ الدّمشقيّ بأنّ المسلمين، بالمعنى هذا، وثنيّون لأنّهم يحتكّون بالحجر الأسود ويقبّلونه[128]، مدافعًا عن النّفس من تهمةٍ بأخرى! الأسلوبُ عينُه في مجادلة المسلمين في العقائد والشّرائع يسلكه ثيودور أبي قرّة حين يتناول، مع محاوريه، مسائل مثل نساء النّبيّ[129]، أو ما اعتبره تناقضات في التّحريم في الأحكام الشّرعيّة[130]، أو اعتقاد المسلمين بدخولهم الجنّة مع ارتكابهم الآثام[131]، أو معنى الجنّة في الإسلام، كجنّة ماديّة

---

(127) يردّ الدّمشقيّ على نفي بُنُوّة المسيح لله وألوهتَه قائلاً: «هذا ما نقله لنا الكتاب المقدّس والأنبياء. أنتم أيضاً، كما تؤكّدون، تقبلون بالأنبياء. وإذا ما قلنا، خطأً، إنّ المسيح ابنُ الله، فالأنبياء مَن علّمونا ذلك ونقلوه إلينا». انظر: Damscène, *Ecrits sur l'Islam*, p. 217.

(128) Ibid., p. 219.

(129) أبو قرّة، مجادلة أبي قرّة مع المتكلّمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون، ص 81.

(130) المصدر نفسه، ص 89.

(131) المصدر نفسه، ص 115 ـ 116.

وجسديّة، واختلافه عن معناها في المسيحيّة[132]. ولا يختلف الكنديّ في ذلك وهو يردّ على الهاشميّ متوقّفًا أمام ما عدّه تناقضات في أحكام الإسلام الشّرعيّة[133]، أو مجادلاً في مسألة الجهاد في الإسلام[134].

على أنّ هذا الجدل السّجاليّ ينزلق، أحيانًا، إلى مستوى دَرَكيّ فيصير مهاترةً وتحقيراً للخصم. هذه، مثلاً، حال الرّاهب السّمعانيّ ـ وهو يتكلّم بعجرفةٍ مع محاوريه الثّلاثة واستخفافٍ بهم ـ يجيب فقيهًا سأله عن معنى قول السّمعانيّ إنّ المسيح إله وإنسان في الوقت عينه فيقول[135]: «يا أبا رشيد، قد سألتَ عن معنًى لطيف وشيءٍ دقيق يحتاج مَن يسمعه **إلى عقلٍ صافٍ ولبٍّ وافٍ، وأنا أخشى من كدر عقلك أن لا يصل إليك فهْمُ ما رأته** **الحكمةُ الإلهيّة** في التّدبير والسّياسة لأجل خلاص العالم». ولم يكن من الفقيه، أمام هذا التّحقير العنيف، سوى أن ردّ في حسرةٍ معلّقًا: «قد أنزلتنا بمنزلة الأمّيّين الذين لا يعرفون ولا يعلمون». عند مثل هذه العتبة من السّجال يتوقّف الحوار، ويكفّ عن أن يبقى حواراً ليصير رجْمًا بالشّتائم.

لا يمكننا حُسبانُ «جدلٍ بين مسلم ومسيحيّ»[136] نصًّا منتميًا إلى أسلوب المجادلة البنّاءة، لأنّه لا يخلو من بعض السّفسطة، ولكنّه يبقى أقرب إليها ـ قطعًا ـ من المجادلة السّجاليّة؛ على الأقل في كونه صمّم أجوبةً عن أسئلة افتراضيّة من مستودع معطيات عقائد المسلمين، ولم يُقِمْهَا على كلامٍ مرتَجَل في سياق حوار. ليس في هذا «الجدل» كثيرٌ من الحديث حول الإسلام، كي نتوقّف فيه على صورة الإسلام في وعي المسيحيّة المشرقيّة، بل يدور معظمُه على العقائد المسيحيّة التي يراد الدّفاع عنها في وجه الخصوم المسلمين، ولا يُؤْتَى على الحديث في الإسلام، فيه، إلاّ في معرض بيان الفارق بين عقائده وعقائد

---

(132) المصدر نفسه، ص 118.

(133) الكنديّ والهاشميّ، رسالتان في الحوار والجدل بين المسيحيّة والإسلام في عهد الخليفة المأمون، ص238، 279 و282.

(134) المصدر نفسه، ص 279 ـ 280.

(135) مجادلة الرّاهب السّمعانيّ مع ثلاثة فقهاء مسلمين (604 هـ)، ص 80 (التّشديد منّي).

(136) وضع يوحنّا الدّمشقيّ هذه الجدليّة تمريناً للمسيحيّ على مناظرة خصمه المسلم، مستدخلاً فيها معطيات الخلاف العَقَديّ بين أتباع الدّينين، عارضاً فيها ـ بطريقة ديداكتيكيّة ـ نوع في القضايا التي يدافع عنها المسلمون، والأسانيد التي يُفحِمون بها خصومهم، كما نوع الأسئلة التي يطرحونها عليهم على سبيل الإحراج. وفيها يحاول الدّمشقيّ تعليم المسيحيّ كيف يتفلّت من شِراك الأسئلة؛ كيف يردّ؛ كيف ينتقل من الدّفاع إلى الهجوم، وكيف يورّط خصمه في تناقضات أجوبته. انظر نصّ هذه الجداليّة في: Jean Damascène, «Controverse entre un musulman et un chrétien,» dans: *Damscène, Ecrits sur l'Islam*, pp. 229 - 251.

المسيحيّة. هكذا دار الجدل حول حريّة الإنسان، وحول الفارق بين مفهوم الإسلام لله من حيث هو خالق لكلّ شيء ومفهوم المسيحيّة حيث الله يخلق الخير لا الشرّ، بينما الشرّ من فعل الإنسان[137]. ويتّصل بذلك الجدلُ حول عدل الله؛ حيث العدل، عند المسيحيّ، ممّا يقتضيه القول إنّ الله يخلق الخير، لأنّه بخلقه الشرّ لا يكون عادلاً[138]. أمّا بقيّة الجدل فتدور على مسائل مسيحيّة صرف: على الفارق بين الخلق والولادة (واتّصال ذلك بالخير والشرّ)؛ وعلى طبيعة المسيح؛ وعلى معنى التّجسُّد والاتّحاد الأقنوميّ (بين الأقانيم الثّلاثة)[139]؛ ثمّ على مَنِ الأهمّ: المسيح أم مَن عمَّده: يوحنّا المعمدان؟ غير أنّ «الجدل» هذا أدّى غرضه الدّينيّ والتّربويّ، في الفكر المسيحيّ اللاحق؛ حيث وضع في حوزة اللاهوتيّين مفاتيح الحوار ومفرداته مع المسلمين، منبّهًا الأوّلين إلى مَوَاطن ضعف الأخيرين.

تُطلعنا محاورةُ ثيماطاوس الكبير، كاثوليكوس كنيسة المشرق النّسطوريّة، مع الخليفة العبّاسيّ المهديّ[140]، خاصّةً حول «سورة النّساء»، على المستوى الرّفيع للجدل الذي يحصل أن يسلكه لاهوتيٌّ مسيحيٌّ في محاورته خصمَه. قد يكون لذلك علاقة بنوع الطّرف الثّاني في الحوار ومكانته الاعتباريّة (= الخليفة)[141]، وقد لا يكون دائمًا؛ على ما نستدلّ على ذلك من جنوح كتّاب مسيحيّين كُثر للانتقال من الجدل السّجال والعنف اللّفظيّ إلى الجدل البنّاء في المحاورة عينِها. ذلك، مثلاً، ما نلحظهُ في مجادلة أبي قرّة نفسه المتكلّمينَ الثّلاثة في مفهوم كلِمة الله: أهي مخلوقة أم خالقة، وفي حديثه عن مظلوميّة النّصارى ومخالفة ذلك لتعاليم النّبيّ[142]، وبيانه كيف أنّ الصّلب لم ينل من لاهوت المسيح، ومحاولته تأويل

---

(137) Ibid., pp. 129 - 131.

(138) Ibid., p. 131.

واضح، هنا، أثر هذه الأفكار اللاهوتيّة المسيحيّة في الفكر الاعتزاليّ الإسلاميّ. لم يكن تيار الاعتزال قد قام بعد، في عهد يوحنّا الدّمشقيّ، لكنّ الأخير عاش قبيل فترة صعود نجم الحسن البصري: الذي يُنتسَب إليه القول بحريّة الفعل الإنسانيّ.

(139) بَسَط الدّمشقيّ هذه المسائل العَقَديّة والمسيحولوجيّة، بسطاً شاملاً، في: القدّيس يوحنّا الدّمشقيّ، المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ، عرّبه عن النّصّ اليونانيّ الأرشمندريت أدريانوس شكور ق.ب. (بيروت: منشورات المكتبة البولسيّة، 1984). انظر، خاصّةً، الكتاب الأوّل ـ المقالات 1 ـ 15 (ص 51 ـ 81)، والكتاب الثّالث ـ المقالات 45 ـ 73 (ص 147 ـ 310).

(140) انظر في شأنها: Putman, *L'église et l'Islam sous Timothée (780 - 823)*.

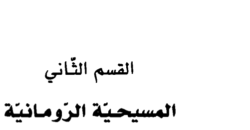
(141) قد يكون لهذا الافتراض ما يعزّزه؛ فثيودور أبي قُرّة الذي كان في غاية الاشتداد على خصومه من المتكلّمة المسلمين، أثناء مجادلتهم في مجلس الخليفة، بَدَا بنّاءً، إلى حدّ بعيد، حين سأله الخليفة المأمون ما إذا كانت القُلْفَة نجسة، فطفِق يجيب من غير سجال. انظر: أبو قرّة، مجادلة أبي قرّة مع المتكلّمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون، ص 65.

(142) المصدر نفسه، ص 68 ـ 70.

آيات القرآن بما يفيد معنى تأكيد عدم موت ألوهيّة عيسى[143]. بل لعلّنا نجد نظير ذلك عند كتّاب مسيحيّين آخرين، إبّانئذ، غير أبي قرّة، مثل عبد المسيح الكنديّ في مناقشته رسالةَ عبد الله الهاشميّ، وخاصّةً أثناء حديثه عن مريم والمسيح وردّه على قول الهاشميّ إنّ المسيحيّين حرّفوا تعاليم الإنجيل الحقّ بقولهم إنّ لله صاحبةً وولدًا؛ حيث ينفي الكنديّ ذلك، فيردُّ اعتقاد المسلمين هذا إلى ما أدخلَهُ على المسيحيّة، في وعيهم، كلّ من وهب بن منبّه وعبد الله بن سلّام وكعب الأحبار («أولاد اليهود») كيْدًا منهم للمسيحيّين[144]. والحقّ أنّ هذا النّوع من الجدل البنّاء قليلٌ في ما لدينا من مصادر المسيحيّة الشّرقيّة، ويَعْظُم أكثر في حالة المصادر النّسطورية، لكنّه ـ قطعًا ـ أعلى بكثيرٍ من غيره في المصادر المسيحيّة البيزنطيّة واللاتينيّة كما سنرى في الفصلين القادمين.

(143) المصدر نفسه، ص 115 ـ 116.

(144) الكنديّ والهاشميّ، رسالتان في الحوار والجدل بين المسيحيّة والإسلام في عهد الخليفة المأمون، ص138 ـ 139.



القسم الثّاني

المسيحيّة الرّومانيّة

تدور مادّة هذا القسم الثّاني على تمثّلات المسيحيّة الرّومانيّة ـ بشقّيْها البيزنطيّ واللاتينيّ ـ للإسلام: دينًا وجماعةً اجتماعيّةً ودولة. ويدخل في جملة ذلك قراءة ما قام من علاقات بين مجتمعاتها ودولها ومجتمعات الإسلام ودُوله. ومع أنّه من العسير النّظر إلى هذه المسيحيّة بوصفها كلاً واحدًا؛ حيث التّبايُن كبيرٌ بين المسيحيّة الأرثوذكسيّة والمسيحيّة اللاتينيّة (الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة)، إن على صعيدَيْها الدّينيّ اللاهوتيّ والمسيحولوجيّ، أو على صعيد نظرة كلٍّ منهما إلى الإسلام ومجتمعاته، إلاّ أنّ مبدأ تمييزها ـ عندنا ـ باسم المسيحيّة الرّومانيّة مبدأ مزدوج: حضاريّ ودينيّ. فأمّا الحضاريّ فلأنّها مسيحيّة نشأت في حضنِ مجال حضاريّ رومانيّ[1] في دائرتين منه (رومانيّ غربيّ ورومانيّ شرقيّ أو بيزنطيّ) متمايز من المجال المشرقيّ (العربيّ والفارسيّ) الذي اصطدمت به في أزمنة مختلفة، والذي ازدهرت فيه مسيحيّتُه المشرقيّة الخاصّة. وأمّا الدّينيّ فيتمثّل في تمايُز نظامَيْها الاعتقاديَّيْن والكَنَسيَّيْن عن النّظام الاعتقاديّ والكَنَسيّ للكنائس الشّرقيّة (غير المعتنقة للعقيدة الخلقيدونيّة)؛ هذه التي ظلّتِ المسيحيّة الرّومانيّة ـ في القسطنطينيّة وروما ـ تنظر إليها بما هي هرطقاتٍ وفِرق ضالّة منحرفة عن «الإيمان القويم»؛ أي عن قواعد الإيمان التي رسمتْها المجامع المسكونيّة (Œcuméniques)، أو حدّدتها الكنيستان الرّومانيتان، كلّ واحدة منهما على حدة، وخاصّةً بعد الانشقاق الكبير في المسيحيّة (1054 م).

إلى ذلك فإنّ ما ميّز مسيحيّة المشرق عن المسيحيّة الرّومانيّة (البيزنطيّة ـ اللاتينيّة)

---

(1) ممّا له دلالة، في هذا الإطار، أنّ البيزنطيّين ظلّوا يطلقون على أنفسهم، في نصوصهم التّاريخيّة واللّاهوتيّة، اسم الرّومان حتّى حينما اصطدموا بأتباع روما.

أنّ نظرةَ أتباعها إلى الإسلام، كدين وكمجموعة اجتماعيّة، اختلفت عن نظرة البيزنطيّين واللاتين إليه في مناحيَ مختلفة، وبَدَا عليها قدرٌ ملحوظ من الفهم والتفهُّم مقارنةً بالأخرى. وما ذلك إلاّ لأنّ مسيحيّي المشرق تألّفوا من مجموعات اعتقاديّة بعضُها ينتمي إلى البلاد العربيّة قبل الإسلام، وبعضُها عربيٌّ تَنَصّر، وبعضُها الثّالث عاش في المجالَيْن العربيّ والفارسيّ هاربًا من الاضطهاد الدّينيّ البيزنطيّ، وبعضُها الرّابع دخل في حكم دولة الإسلام وبات جزءًا من النّسيج الاجتماعيّ والثّقافيّ منذ ابتداء الفتوح في القرن السّابع الميلاديّ. والجامع بين هؤلاء كافّة هو معرفتُهم المكينة بالإسلام ومعتنقيه، ومنظومة قيمهم وتعايُشهم المديد معهم. وهذا ممّا لا ينطبق على المسيحيّة الرّومانيّة التي ظلّت مجتمعاتُها ودولُها في علاقة صراع مع عالم الإسلام، واستقت معظم معارفها عنه من نصوص لاهوتيّ المسيحيّة المشرقيّة من الذين عاشوا في أكنافه وقرأوا نصوصه، وكتبوا عن الإسلام وساجلوا فقهاءهُ ومتكلّميه.

مع ذلك، لا بدّ من أن نتميّز المسيحيّة البيزنطيّة، قليلاً، من المسيحيّة اللاتينيّة: في نوع صلاتها بالإسلام ومستوى معرفتها به (على نحو ما يفصّل في ذلك الفصل الثّالث من هذا الكتاب). هي كانت، بجميع المقاييس، أعْرف بعالم الإسلام من المسيحيّة اللاتينيّة لأنّها أقرب منه جغرافيًّا وثقافيًّا؛ ولأنّ علاقات بيزنطة به لم تكن علاقات صراع وحرب، فحسب، بل علاقات تعايُشٍ و ـ أحيانًا ـ تحالُف وتثاقُف أيضًا. وقد مرّ على بيزنطة حينٌ من الدّهر استشعرت فيه انتماءَها إلى الشّرق ومشاركتَها عوالمَهُ سماتَها وخصائصَها الحضاريّة والثّقافيّة الأساس. وليس تفصيلاً، في المعرض هذا، أنّها عرّفت مسيحيّتها بأنّها مسيحيّة شرقيّة. وإذا كان من المسلَّم به أنّ المسيحيّة اللاتينيّة الأعلى معرفةً بالإسلام هي تلك التي احتكّت به وعاشت معه (المسيحيّة الكاثوليكيّة الإسبانيّة) في حقبة حكمه الأندلسَ، فهي ـ عمومًا ـ ستشهد (أي المسيحيّة اللاتينيّة) على تطوّر كبيرٍ في معرفتها به، بدءًا من القرن السّادس عشر. ولكن حينها، كانت المسيحيّة البيزنطيّة قدْ أصبحت برمّتها في كنف عالم الإسلام (الإمبراطوريّة العثمانيّة)؛ أي أشدّ اتّصالاً به.

الفصل الثّالث

المسيحيّة البيزنطيّة والإسلام

قد يصحّ أن يُقال ـ في غياب المصادر ـ إنّ البيزنطيّين أحْجموا، إلاّ في ما نَدَر، عن الحديث عن العرب وعن الإسلام، طوال القرنين السّابع والثّامن للميلاد، على الرّغم من أنّهم خاضوا حروبًا معهم خسروا فيها مناطقهم الشّرقيّة التي أصبحت، منذ ذلك الحين، جزءًا من كيان الدّولة الإسلاميّة؛ وذلك على الرّغم من كثرة ما ألّفه مسيحيّو المشرق (من أبناء تلك المناطق المنتزَعة من حكم بيزنطة) عن الإسلام والمسلمين. قد يكون مردّ ذلك إلى جهلنا بمصادرَ بيزنطيّة في هذا الشّأن، تنتمي إلى ذينك القرنين، ولكن لم تُكشف بعد وبالتّالي، لم تُوفِّر دليلاً على بطلان هذا الحكم. ولكن، قد يكون مردّ ذلك إلى أنّ البيزنطيّين ربّما استَهْونوا خسارتَهم سوريّة وفلسطين ومصر لأنّ مسيحيّيها «هراطقة»[1] استحقّوا اللّعنة السّماويّة على تجديفهم وضلالهم وتلقّوها، بالتّالي، في شكلِ سقوطٍ بين أيدي «أبناء إسماعيل». أمّا خسارة بيزنطة لأقاليمها الشّرقيّة تلك فالثّمنُ الذي ما كان لها سوى أن تدفعه مقابلَ «تساهُلها» مع الهراطقة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ شيئًا ذا بال لا يبرّر الاهتمام بالإسلام حتّئذ؛ أعني حتّى اللّحظة التي لم تتقدّم فيها جيوشُه إلى عقر دار بيزنطة: المجال الحيويّ للمسيحيّة الأرثوذكسيّة.

على هذا الافتراض شواهدُ عدّة من السّلوك السّياسيّ البيزنطيّ تشهد له، ومن ذلك أن بيزنطة التَهتْ بمن بقيَ فيها من «الهراطقة»، وصرفَتِ الجَهد لتَعقُّبهم ومعاقبتهم بأكثر ممّا شغلها وجود خطرٍ أمويّ وعباسيّ داهمٍ على حدودها؛ فإذا كان قد «استحقّ الهراطقة

---

(1) من النّافل القول إنّ كلّ مخالفٍ لما قرّره مجْمَع خلقيدونيّة المسكونيّ هرطوقيّ (= مبتدع) في عُرْف الكنيسة البيزنطيّة في القسطنطينيّة.

المشرقيّون، فعلاً، أن يخضعوا للمسلمين الذين ليسوا سوى التّجلّي الملموس للغضب الإلهيّ»[2]، فإنّ مطاردة من بقيَ منهم ـ داخل نطاق الإمبراطوريّة وعلى حدودها ـ أولويّةٌ وجوديّة لا تعلوها أولويّة أخرى. هذا، مثلاً، القائد العسكريّ البيزنطيّ لاخانودراكون (Lachanodrakôn)، الذي يحاصر مدينة جيرمانيقيا (Germanicée) الحدوديّة (بين سورية وبيزنطة) في عهد الخليفة العبّاسيّ المهديّ (775 ـ 785)، يترك جانبًا إكمال حصاره على الجيوش الإسلاميّة لينصرف إلى أَسْر الهراطقة اليعاقبة ـ القائلين بالطّبيعة الواحدة ـ بدلاً من قتال المُحاصَرين؛ أمّا السّبب فهو أنّ «الهرطوقيّ، بالنّسبة إلى الأرثوذكس أشدُّ خطرًا من العدوّ الدّينيّ، والواجب الأوّل ردّه إلى الحقيقة»[3]، وذلك بإخضاعه دينيًّا إلى العقيدة الرّسميّة البيزنطيّة (= الخلقيدونيّة) منظورًا إليها بوصفها وحدها الأرثوذكسيّة (= القويمة).

عبّر الجهل البيزنطيّ بالإسلام عن قدرٍ من اللامبالاة به كخصم دينيّ قد يهدّد وجود بيزنطة نفسها. صحيح أنّ البيزنطيّين قلّما وجّهوا تهمة الوثنيّين إلى المسلمين قياسًا بإفراط اللاتين في رجم المسلمين بها. وهُم حتّى حينما يصفونهم بالكفّار أو الملحدين ـ وذلك نادرًا ما يحصل ـ فليس لاعتقاد البيزنطيّين، فعلاً، أنّ المسلمين يُنكرون وجود الله، بل لمجرّد اعترافهم بإله المسيحيّين[4]؛ حيث لاهوتُهم يَقْرن ألوهةَ الله بألوهة المسيح. واللامبالاة المومأ إليها ليست ناتجة، بالضرورة، من ضَعف بالمسلمين ومعرفة عالمهم من الدّاخل؛ فكما عرف كاثوليك إسبانيا مسلمي الأندلس، لقرون عدّة، ولاتين أوروبّا مسلمي فلسطين وسوريّة ومصر لما يزيد على مائتي عام من غزواتهم الصّليبيّة، كذلك عرف البيزنطيّون المسلمين في داخل إمبراطوريّتهم، منذ القرن الثّامن للميلاد وأثناء المواجهات العسكريّة مع الجيوش الإسلامية على حدود الدّولتين. وتفيد المعلومات التّاريخيّة بوجود مسجد في القسطنطينيّة في القرن الثّامن[5]، وهو ما يشي بأنّ التّجار السّوريّين تمتّعوا بحقوقهم الدّينيّة، كمسلمين، داخل المجتمع البيزنطيّ في حمأة صراعات بيزنطة والعالم الإسلاميّ. على أنّ تلك اللامبالاة ستتبدّد، تدريجيًّا، لتفسح مجالاً أمام جَهدٍ أكبر لمعرفة عقيدة هذا الشّعب الذي يتحدّى الإمبراطوريّة. ولكن، هنا، ما كان يمكن نخبَ بيزنطة أن تفعل، في هذا

(2) Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VIII*[e] *- XV*[e] *siècle* (Paris: Armand Colin/Masson, 1996), p. 128.

(3) Ibid., p. 127.

(4) Ibid., pp. 280 - 281.

(5) Ibid., p. 206.

المسعى إلى تحصيل المعرفة، أكثر من أن تقتات من المعارف التي كوّنها الجيلُ الأوّل من لاهوتيّي المسيحيّة المشرقيّة، وأن تردّدها من غير إضافات. بل هي كثيرًا ما وجدت نفسها تعود إلى المصادر اللاتينيّة تستقي منها مادّةَ علمها بالإسلام وتعاليمه، مع أن بيزنطة أشدّ اتّصالاً به من العالم اللاتينيّ!

سنحاول أن نقف، في هذا الفصل، على اتجاهات العلاقات التي تنشّأت وتطوّرت بين العالميْن البيزنطيّ والإسلاميّ، منذ ابتداء صراعهما العسكريّ والسياسيّ في القرن السّابع للميلاد إلى خاتمته العسكريّة التي وضعها سقوط القسطنطينيّة في أيدي العثمانيّين، في منتصف القرن الخامس عشر للميلاد. والاتّجاهات تلك ما كانت كلُّها صراعيّة وعسكريّة، بل نما على جنبات مسارها و، أحيانًا، في قلبها تعايشٌ وتبادلٌ تجاريّ وسياسيّ وثقافيّ، بل لم يعْدم وجوهًا من التّحالف الوثيق في وجه تحدّيات مشتركة، من قبيل تلك فرضتْها عليهما الحروب الصّليبيّة، مثلاً، ومطامع الدّول اللاتينيّة ـ التي نظّمتها مع كنيسة روما ـ في بسط سلطانها على الإمبراطوريّتين معًا. وفي الأثناء، سننصرف إلى مطالعة وجوهٍ من التّمثُّل المسيحيّ البيزنطيّ للإسلام، والصّور المتباينِة التي كوّنها عن هذا الدّين ومعتنقيه، واتّصال تبايُنها بتغيّرات وجوه العلاقة بين العالمين.

أوّلاً: في عقر دار بيزنطة: الهزيمة والثّأر

أجبرت الهزيمةُ العسكريّة الإمبراطوريّةَ البيزنطيّةَ على الانكفاء إلى ما وراء حدود شمال سوريّة بعد الجلاء عن مصر، وبات هاجسُها الدّفاع عن حدودها في وجه الزّحف الإسلاميّ، الذي قادته الجيوش في عهد معاوية، قبل الاتّفاق على وقف القتال. لم تكن موارد القوّة تسمح بالذّهاب إلى أبعد ممّا تَحقّق في فتوح الشّام ومصر، فاكتفت الدّولة الأمويّة بما أحرزته من مكتسبات، وكان الاتّفاق على عدم الاعتداء اعترافًا بيزنطيًّا، عمليًّا، بحدود الدّولة الإسلاميّة. أمّا بيزنطة، من جهتها، فوفّرت قواها واكتفت بموقفٍ دفاعيّ حصين يسمح لها بصوْن سيادتها على أراضيها. لا يعني ذلك أنّ الصّراع العسكريّ بين الجانبين توقّف، تمامًا، بل هو استمرّ وإنْ على نحوٍ متقطّع ولم يندفع نحو المواجهة الشّاملة، في انتظار ظروف يكون فيها أحد طرفيْه قادرًا على الاستئناف وتحقيق المعلّق من الأهداف: إمّا الاستيلاء على المزيد من الأراضي والمناطق؛ في حالة المسلمين، وإما استعادة ما فُقِد من الأرض في السّابق؛ في حالة البيزنطيّين. وهي أهداف لم يُسْقِطها، مرّةً، أحدٌ من الطّرفين من حسابه.

1 ـ الهزيمةُ في تفسيرٍ دينيّ

قبل أن يَشْرع البيزنطيّون في تلقّي الهزائم العسكريّة المُرّة، على أيدي الأتراك والسّلاجقة والعثمانيّين، وفي الفقدان التّدريجيّ لمناطقهم وأقاليمهم في الأناضول وفي قلب الإمبراطوريّة وصولاً إلى سقوط حاضرة إمبراطوريّتهم القسطنطينيّة، كانوا قد استقرّوا على تفسير يقينيّ لما أصاب أقاليمهم الشّرقيّة من سقوطٍ في أيدي المسلمين بأنّه عقاب إلهيّ للهرطقات على تجديفها بالإيمان الصّحيح. ولم يكن ذلك هروبًا منهم من المسؤوليّة عمّا حصل بوضعها على كواهل غير الخلقيدونيّين من الجماعات المسيحيّة؛ ذلك أنّهم لم يوفرّوا في المحاسبة أباطرةً بيزنطيّين بدوا شاذّين في السّياق الإمبراطوريّ ومسؤولين، بالتّالي، عمّا لحِق ببيزنطة من خسارات. هكذا عُدَّ الفتح العربيّ، عندهم، عقابًا ربّانيًا على ما اقترفه الأباطرة المناصرون لتحطيم الأيقونات (Iconoclastes)، أكثر ممّا كان ثمرة تفوُّق المسلمين. وعلى ذلك فإنّ «سبب الهجْمات الإسلاميّة لا يُبْحَث عنه في خبث العدوّ، وإنّما في أخطاء المسيحيّين السّيئين وعواهلهم الفاسقين التي حَمَلتِ الله على دفع الإسلام إلى مهاجمتهم»[6]؛ أخطاء الهراطقة والخارجين على التّقليد البيزنطيّ على السّواء. وتتّصل الفكرةُ هذه بأخرى لم تكد تبرح الوعي البيزنطيّ مفادها أنّ الغضب الإلهيّ على المسيحيّين إنّما هو اختبار لهم ولإيمانهم، وأنّه لا بدَّ مرتفع عنهم يومًا، ولكن فقط حين يحسُن إيمانُهم، وتتصلحُ أحوالُهم. لذلك ظلّ إصلاح أوضاع الإمبراطوريّة هاجسًا مؤرقًا لاتّصال نجاحه بالخلاص الإلهيّ.

ما ذاقه البيزنطيّون من العرب نتيجة «العقاب الإلهيّ» لن يكون، فقط، بسبب ما ملأ أرجاء الإمبراطوريّة من هرطقات؛ فلقد اختفت الهرطقات، في القرن الحادي عشر، أو كادت أن تختفي، ومع ذلك لم تكفّ ضربات أمراء حلب العرب، في القرن العاشر، والتّرك في القرن الموالي تتوالى على بيزنطة، وها هو «سيف الربّ الذي يضرب من غير توقّف، الذي يستريح ولا يأوي إلى غمده» ما يزال مشهرًا على بيزنطة، على قول القديس خريستودولس (Christordoule) ـ الذي سيصير رئيسًا لديْر پاتموس ـ وما «شعب الهاجريّين الذي كان يتوغّل تعزّز خطايانا انتصاراته يومًا عن يوم»[7]. وهكذا ما عاد مصدر هذا العقاب الإلهيّ، الذي حلّ ببيزنطة، جماعات مسيحيّة ضالّة وخارجة عن الاعتقاد الأرثوذكسيّ، بل البيزنطيّون الأرثوذكس أنفسُهم الذين زلّت بهم أقدامُهم إلى ارتكاب خطايا استحقّوا عليها

(6) Ibid., p. 129.

(7) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 132 (التّشديد منّي).

غضب السّماء عليهم، فوجّهت إليهم مَن وجهت إلى الهراطقة من قبلُ لإنزال لَعْنَتها بهم. وهكذا فإنّ المصيرَ عينَه انتظرهم؛ مع العرب ثمّ مع التّرك بعدهم، بل كان مع الأخيرين أسوأ، لأنّ ما أتوه من خطايا لم يكن أقل ممّا أتاه الهراطقة.

إذا كان ارتفاع العقاب الإلهيّ وقفًا على إصلاح أحوال البيزنطيّين بالعوْد عن خطاياهُم ـ كما يعتقد لاهوتيّوهم ـ فالعَوْد عنها لا يعني التّحلّي بالإيمان الأرثوذكسيّ وحده، بل تحويله إلى سلوك مطابِق. في هذا المعنى يكتب مُتابع سكيليتزس (Continuateur de skylistés) «يقينًا أن السّخط الإلهيّ استثار، من قبلُ، انقضاضًا مماثلًا من غير المؤمنين وانشقاقًا للشّعوب الخاضعة للرّومان. بيد أنّه أصاب الهراطقة الذين يستوطنون أبخازيا وبلاد الرّافدين وليكاندوس وملطية وأرمينيا كلّها، هؤلاء الذين هم أتباع الهرطقة اليهوديّة لنسطوريوس وعديمي الرأس Acéphales [أي مَن يعارضون أن يكون للكنيسة رأس]؛ فلقد أصيبت بعدوى هذا المذهب الباطل تلك المناطق كافّة... والآن حيث الخَطْبُ أصاب الأرثوذكس أيضًا، فإنّ الذين يقاسمون الرّومان الإيمان لا يعرفون ما المصير؛ فهم يعتقدون أنّ المصير قُضِيَ أمرُه... وقد أيقنوا أنّ **الإيمان الصحيح لم يعد يكفي، بل ينبغي أن يوجّهوا حياتهم بما يطابق ذلك الإيمان**»[8]. إذن، قُضي الأمر وتلقّى الأرثوذكس العقاب المبرّح على خطاياهم نظيرَ ما تلقّى الهراطقة. غير أنّ لديهم فرصة أخيرة للتّدارك: أن يجعلوا الأفعال مطابقة للإيمان ومحكومة به.

هي دعوة إلى ثيوقراطيّة اجتماعيّة، إذن، حيث شكلٌ من السّلطة الثّيوقراطيّة المبكّرة يَغْشى الكيان البيزنطيّ منذ انتظمت علاقةُ الإمبراطوريّة وأباطرتها بالمسيحيّة، بدءًا، من أوائل القرن الرّابع، وأصبحتِ الكنيسةُ جزءًا من كيان الدّولة، وبات الإمبراطور رئيسُها الفعليّ الذي يُنصّب البطاركة ويدعو إلى المجامع الكنسيّة المسكونيّة ويرأسها. ولكن إذا ظلّت الإمبراطوريّة حريصة، سياسيًا، على الحدب على المسيحيّة والتّمسُّك بها، والدّفاع المستميت عن عقائدها المُجْمَع عليها ـ في المَجمع الخلقيدونيّ ـ فإنّ أوجب الواجب على رجال الدّين أن يحملوا المجتمع، بالإرشاد والتّوجيه، على التّمسُّك بالأرثوذكسيّة؛ لا إيمانًا فحسب، بَل تحليًا بالقيم المسيحيّة في السّلوك، لأنّ في ذلك خشبة الخلاص من الوهدة التي تنحدر إليها بيزنطة. إنّ شدّة رسوخ الثّقافة الدّينيّة في المجتمع البيزنطيّ، ويقين رجالات الدّين فيه بأنّ للإمبراطوريّة «المقدّسة» رسالةً في العالم، هي هدايته إلى الحقيقة (= تنصيره) والتّنزّل فيه منزلةَ مثالِ المجتمع الذي يرضى عنه الربّ، هي ما كان يدفع النّخب

(8) Ibid., p. 256 (C'est nous qui soulignons).

فيها - من لاهوتيّين وكتّاب ومؤرّخين - إلى إخضاع حدثٍ جَلَل مثل الهزيمة إلى تفسيرٍ دينيّ، وافتراضِ وجود حكمةٍ إلهيّة وراء تأديب الله لشعبٍ و«فَضّله» على غيره، ودفعه إلى الرّجوع عن خطاياه قبل تكليله بالنّصر. لا يمكن لبيزنطة العظيمة أن تخسر الحروب مع شعوب «دونها في الحضاريّة»؛ شعوب «بربريّة» مثل العرب والتُّرك، لو لم يكن الله هو من أراد لها تلك الهزائم من أجل امتحانها.

هذه هي العقيدة اليقينيّة الثّاوية في عميق الوعي البيزنطيّ، التي تدفع إلى مقاربة الصّراع بمنطقٍ دينيّ صِرف[9]. ولكن خلف هذه القشرة الدّينيّة التي تعلّل الأحداث وتبني الحسابات، يَقْبع شعورٌ ثانٍ مضمَر يتمظهر في لغةٍ دينيّة فيما هو شعورٌ سياسيّ في مبْناه؛ ومفادُه أنّ بيزنطة تتمتّع بتفوُّق كاسح على خصومها وأعدائها: تفوُّقٌ سياسيّ وعسكريّ وحضاريّ ودينيّ وثقافيّ. أليست هي وريثة الإمبراطوريّة الرّومانيّة، ووريثة الثّقافة اليونانيّة ومهد القانون، والدّولة الأعظم في عصرها التي انتقمت لهزيمتها من الإمبراطوريّة السّاسانيّة وسحقت الفرس وردت جيوشهم مدحورة؟ وإذن، لا يمكن لمثل هذه الإمبراطوريّة العظمى أن تخسر الحروب أمام شعوب جديدة على مسرح التّاريخ وأمام دين «مطعون» في مصدريّته الإلهيّة، مثل الإسلام، لو لم تكن هزيمتُها بإرادة الله، ولم تكُنِ الحكمةُ منها دفعها إلى الرّجوع عن خطاياها. هكذا كان يُؤتَى بالدّين لتعليل حدثٍ هزَّ يقين الإمبراطوريّة بنفسها. لعلّ في التّفسير هذا هروبًا من أمرٍ واقعٍ ماديّ. وهو هروب سيكتشف الوعي البيزنطيّ، متأخّرًا، أكلافَه الفادحة.

2 ـ حروب الاسترداد

كما يمكن أن تكون هزيمة بيزنطة، في وعي قادتها ورجال الدّين فيها، قضاءً إلهيًّا لا رادّ له، يمكن لإنقاذها من الهزيمة أن يكون، هو أيضًا، بمشيئة الله أو بمشيئة المسيح. هكذا، مثلاً، قرأ ثيودوسيوس النّحويّ (Théodosios Grammtikos) اضطرار العرب - لأسباب عسكريّة ولوجستيّة - فكّ الحصار عن القسطنطينيّة في العام 717؛ إذ حصل ذلك - في نظره - بفضل معجزات السيّد المسيح العظيمة. لذلك استحقّ منه «بنو إسماعيل»

(9) على منوال المنطق هذا نَسَج بعض الوعي العربيّ الإسلاميّ المعاصر في تفسيره ما حَلّ بنا في العصر الحديث؛ هُزمنا أمام الجيوش الأجنبيّة الغازية وأمام الكيان الصّهيونيّ؛ وتخلّفنا عن ركب الحضارة، وتقلّبنا في الفقر والبؤس والهامشيّة لأنّنا تخلّينا عن نهج سبيل الإسلام. ولكن أيّ سبيل؟ حين يجيب مَن يجيب عن السّؤال يدّعي لنفسه أنّه وحده يعرف السّبيل الحقّ.

ألوانًا من القدْح والذمّ والتشفي على خيبةٍ صَنَعَها لهم تدخُّل السيّد المسيح[10]. وهو ما كان ليرى ذلك لولا أنّه يعرف مقدار ما كانت عليه بيزنطة، حينها، من ضَعْف في القوى شديد. نعم، الحرب على المسلمين، في المخيال البيزنطيّ، حرب مقدّسة؛ حرب الإيمان المسيحيّ على «الضّلال» الإسلاميّ؛ حرب الإمبراطوريّة «المقدّسة» على «البرابرة» وقطّاع الطّرق؛ ثمّ هي حرب ثأرٍ لكرامةٍ بيزنطيّة مرّغها العرب في أقاليمها الشّرقيّة التي انتزعوها منها في الفتوح. ومع ذلك فالبيزنطيّون واقعيّون، ويقدّرون ما معنى توازُن القوى، لذلك لم يخوضوا في القرن الثّامن ـ أيّانَ دبّ فيهم الوهْن ـ إلاّ حربًا دفاعيّة على امتداد جبال طوروس (Taurus) فيما تُركت آسيا الوسطى، في معظم أجزائها، من غير دفاعٍ حصين و، بالتّالي، مجالاً مفتوحًا أمام المسلمين. لا غرابة، إذن، إذا عزا ثيودوسيوس النّحويّ خلاص القسطنطينيّة من الحصار إلى السيّد المسيح.

قلنا إنّ واقعيّة بيزنطة هي ما حملها على عدم الانجرار إلى حربٍ موسّعة قد تخسر فيها الكثير وهي تعاني حالات ضَعْف وأزمة. إذا كان ذلك يجري في حساب أباطرتها وقادة جيوشها، فللاّهوتيّين والكُتّاب رأيٌ آخر في ذلك الانكماش الذي أبْدَتْه بيزنطة في مواجهة خطر الجيوش الإسلاميّة، أو في تنكُّبها في النّهوض بواجب الحرب المقدّسة. السّبب في ذلك، عند هؤلاء، في أنّ الهزيمة قضاء إلهيّ لا يمكن ممانعته. ولا يخفّف عندهم من وطأة هذا الاعتقاد سوى الاعتقاد الرّديف بأنّ نَصْر بيزنطة ـ كما سبقت الإشارة ـ مشروط بإصلاح ذاتها واستقامة إيمانها الأرثوذكسيّ. ولكي لا يسقط الوعيُ المسيحيّ في انتظاريّةٍ مديدة وقاسيّة، فإنّه يجوز مع ذلك الاعتقاد بأنّ الله يمكن أن يرأف بالبيزنطيّين فيقف إلى جانبهم في مواجهتهم المسلمين، ما داموا هُم ينصُرونه. وسرعان ما سيتعزّز هذا الاعتقاد البيزنطيّ في القرنين التّاسع والعاشر، بعد أن قام عليه دليل من انكسارات المسلمين ـ في حروب الاسترداد ـ نتيجة ضَعفهم وانقساماتهم. لذلك بدت انتصارات ميخائيل الثّالث (Michel III) على العرب، في القرن التّاسع، «انتصارات الحقّ على الدّجل»[11] على قول نيكيتاس البيزنطيّ (Nicétas de Byzance).

ذروة الزّحف البيزنطيّ كانت في الهجَمات المعاكسة المتعاقبة بين العامَيْن 925 و978، في ما سمّتْه أدبيّاتُها التّاريخيّة آنذاك «الملحمة البيزنطيّة» (Épopée byzantine). غير أنّ بيزنطة اكتفت فيها باسترداد حدودٍ يمكنها الدّفاع عنها في شمال سوريّة وضفاف المتوسّط،

(10) Ibid., p. 133.
(11) Ibid., p. 182.

أي تسمح لها بها توازنات القرى، فيما ضاع أملُها في استرداد ما كانت تبغي استرداده: مناطقُها الشّرقيّة التي فقدتْها في حروب الفتوحات. كان الاسترداد، إذن، نصراً رمزيًّا لأنّه لم يُصب الدّولة الإسلاميّة في مقتل، ولم يُعِد إلى بيزنطة ما فقدتْه. ومع ذلك هلّلت له كثيراً أدبيّاتُها التّاريخيّة واللاهوتيّة، لأنّه رَفَع عنها ـ على الأقلّ ـ الشّعور بالعقاب الإلهيّ لها. أمّا ما تبقّى بعد هذا النّصر المحدود فيمكن أن يُستَساغ ويقع التّعايُش الاضطراريّ معه، بما في ذلك إبرام معاهدة وقف الحرب مع حلب في العام 969. صحيح ما يقوله ألان دوسيلييه[12] من أنّه «بدءًا من القرن العاشر، اعتقد البيزنطيّون، على نحوٍ قاطع، أنّ الخطر العربيّ لم يعد سوى ذكرى مؤلمة»[13]؛ ولكن لا لأنّ العرب أصيبوا بضَعْف فما عادوا يقوَون على مزيد من الزّحف في العمق البيزنطيّ، بل لأنّ فريقيْ المواجهة كانا مُنهكيْن معًا بحيث ركنَا إلى سياسات دفاعيّة.

على أنّ وجهًا آخر من وجوه محدوديّة نتائج حروب الاسترداد ينبغي أن لا يَغرُب عن البال؛ هو الفشل في إعادة إخضاع المسيحيّين، الذين عاشوا في كنف المجتمع الإسلاميّ، للعقيدة الأرثوذكسيّة. اكتشف البيزنطيّون أنفسُهم تلك المحدوديّة حين وقفوا على حصيلة ما بلغوه؛ فلقد أُجبروا على أن يسلّموا بوجود جماعات مسيحيّة (أو كانت مسيحيّة) اعتنقت الإسلام، بعد الفتوح، وهي غير قابلة أو مستعدّة للعودة عنه، على الرّغم من أنّها انتقلت من الحكم الإسلاميّ إلى الحكم البيزنطيّ. وقد فَهِم البيزنطيّون من إصرار الجماعات تلك على التزام عقيدة الإسلام أنّ اعتناقها له لم يأتِ من طريق حَمْلها عليه كَرْهًا. ولم يكنِ الأمر يتعلّق بجماعات مسيحيّة «ضالّة»، بحيث يجوز لبيزنطة حسبانَ تمسُّكها بالإسلام فعلاً من أفعال الضّلال، بل حتّى بجماعات كانت على الاعتقاد المسيحيّ البيزنطيّ في أوّل أمرها. من هنا سيتبيّن للبيزنطيّين أنّ عمليّات الاسترداد لم تكن كاملةً، ليس لأنّها لم تُسفر عن استعادة كلّ المفقود من الأراضي والأقاليم، فقط، بل لأنّه «لا استرداد هناك من دون استرداد النّفوس»[14]؛ الفكرة التي لم يتوقّف نيكيتاس البيزنطيّ عن الدّفاع عنها.

ربّما كان البيزنطيّون، الذين مارسوا الاضطهاد الدّينيّ ضدّ مسيحيّي المشرق إبّان حكمهم لسورية ومصر (قبل الفتح الإسلاميّ)، يتصوّرون أنّ المسلمين سيعاملون الجماعات عينَها بالمعاملة عينِها حين باتت تحت سلطانهم السّياسيّ و، بالتّالي، كانوا

---

(12) نعتمد، في هذا الفصل، كتابات المؤرّخ الفرنسيّ المتخصّص في التّاريخ البيزنطيّ، وتاريخ العصور الوسطى عموماً، ألان دوسيلييه خاصّة كتابه عن مسيحيّي المشرق والإسلام الذي أحلنا إليه في الهوامش.

(13) Ibid., p. 184.

(14) Ibid., p. 185.

ينتظرون أن تُستقبَل حروب الاسترداد من مسيحيّي المشرق بالتّهليل، بحسبانها تحريرًا لهم من سلطة المسلمين. ومع أنّ تجاوزات عدّة حصلت في حقّ المسيحيّين من وُلاة تعسّفوا في تطبيق أحكام الجزية، إلاّ أنّ ذلك ما منعهم من أن يجدوا في الدّولة الإسلاميّة إطارًا لحماية حقوقهم، بما فيها حقوقهم الدّينيّة، وتعظيم مصالحهم. لذلك لم يرحّب مسيحيّو المشرق بالبيزنطيّين في المناطق التي استعادوها بحروب الاسترداد. حتّى دُعاة الطّبيعة الواحدة، الذين يُفتَرَض أنّهم الأقلّ تمتّعًا برضا المسلمين من غيرهم من المسيحيّين، والذين تعرّضوا للتّضييق الشّديد في عهد الوليد بن عبد الملك، لم ينقلبوا على المسلمين ولا أبدوا ولاءً للسّادة الجُدد (= البيزنطيّين) كما توقّع هؤلاء[15]. ولقد ساعدت سياسات البيزنطيّين، بعد الاسترداد، في تأليب مسيحيّي المشرق ضدّهم؛ إذ غالبًا ما قاد اضطهادُهم مسيحيّي أنطاكيّة السّوريّين إلى دفع هؤلاء إلى محالفة أعدائهم العرب والتُّرك، منذ الاستيلاء البيزنطيّ على أنطاكيّة في العام 968. لذلك «تمنّى أنصار الطّبيعة الواحدة السّوريّون والأرمن، جهرًا، هزيمة اليونان أمام العدوّ التّركيّ»، حتّى إنّ متّى الرّهاويّ (Mathieu d'Edesse) وصف البيزنطيّين بأنّهم «أمّة اليونانيّين العاجزة، المُخنّثة والحقيرة»[16]، تعبيرًا عمّا كنّ لها أهل أنطاكيّة من حقد على غطرستها.

هكذا لم تُسْفر حروب الاسترداد عن كبير نجاحات على الرّغم من أنّ عالم الإسلام كان، حينها، في حالِ ضَعْفٍ وانقسام. كان ما استطاعت الاستيلاء عليه قليلاً قياسًا بمّا فقدته، ولم تُصِب ـ في الوقت عينِه ـ نجاحًا في استمالة مسيحيّي المناطق المستردّة ولا تأليبها ضدّ المسلمين. ومع الزّمن، لم تعُد «الملحمة البيزنطيّة» نفسها سوى ذكرى، ولكنّها الذّكرى التي لم تعد تبعث أملاً مع توالي نجاحات السّلاجقة في زحفهم على بيزنطة وصولاً إلى إقامة دولة لهم داخل حدود الإمبراطوريّة. هكذا سيُدشّن القرن الحادي عشر ميلاد تَحَدٍّ جديد للإمبراطوريّة البيزنطيّة تمثّل في نجاح الأتراك في إقامة سلطنة جديدة في آسيا الوسطى، عُرِفت باسم سلطنة سلاجقة الرّوم، وامتدّ نفوذها إلى الدّردنيل[17]. وهذه لم تكن هي عينُها سلطة السّلاجقة التي أحكمت سلطانها على بغداد، منذ العام 1055 م، بل سلطنة أقامها تركمان خارجون عن سيطرة السّلاجقة، وفي الأحوال جميعها لم تكن مهاجمة بيزنطة، في ذلك الحين، من أهداف سلاجقة بغداد، بل الاستيلاء على مصر وتقويض الخلافة فيها.

---

(15) Ibid., pp. 230 - 231.

(16) Ibid., p. 234.

(17) انظر التّفاصيل في: Louis Bréhier, *Vie et mort de Byzance* (Paris: Éditions Albin Michel, 1976).

3 ـ تمثّلات في أتّون مواجهات

ستصطبغ النّظرة البيزنطيّة إلى الإسلام والمسلمين بألوان الاكفهرار والتّجهُّم التي فرضتها تجربةُ الحروب والصّدامات العسكريّة، منذ ابتدائها في القرن السّابع وحتّى سقوط القسطنطينيّة في أيدي الصّليبيّين، في العام 1204، لتبدأ في التكيُّف مع واقعٍ جديد سرعان ما بدأ يُؤْذِن بعلاقات جديدة بين العالمَيْن. مع ذلك، لن نعدم وجود إرهاصات لتبدُّلٍ في النّظرة إلى الإسلام والمسلمين حتّى قبل سقوط القسطنطينيّة. ويفسّر ذلك أنّ ظاهرة التّعايُش بين الفريقين المتواجهين بدأت تفرض نفسها مبكرًا وتحمل، بالتّالي، على إعادة تصحيح الأحكام والصُّور النّمطيّة عن الإسلام.

أ ـ ضَعف المعرفة والتباساتُها

لا يُترجم هذا الضّعف، أبلغَ ترجمة، أكثر من اعتقاد البيزنطيّين بتمايُز معاني عبارات عرب، وهاجريّين، وسراسنة التي سبق أن أطلقها مسيحيّو المشرق على العرب. والاعتقاد هذا ساد إلى حدود القرن العاشر للميلاد، وسقط فيه كتّاب بيزنطيّون كبار أمثال ثيوفانس (Théophane) وبورفيروجينيتوس (Porphyrogénète)؛ فحين نقرأ لقسطنطين بورفيروجينيتوس قوله إنّ «مَسْلَمة حفيد معاوية ...ولكنّه ليس أمير العرب، فقد كان سليمان [بن عبد الملك] هو أمير السّراسنة»[18]، ندرك مقدار ذلك الضّعف الشّديد في المعرفة البيزنطيّة بمن يكون هؤلاء الذين يقاتلونهم من العرب. والضّعف عينُه نلحظه في المعرفة بالتّرك أيضًا؛ هذا ثيوفانس النّيقي (Théophane de Nicée)، مثلًا، يصف الأتراك بـ «ذئاب عربيّة»[19] في خلطٍ شنيع بينهما. ولقد كان الخلط هذا شائعًا، عند البيزنطيّين في القرون الأولى للمواجهات، حتّى إنّ كُتّابهم كانوا يطلقون اسم الفُرس على العبّاسيّين (ربّما لأنّ حركتهم تحالفت مع جند خراسان فارتبك أمرُهم على البيزنطيّين). وقد ظلّ كانتاكوزينوس (Cantacuzène) يُفاخر بقدرته على التّحدّث بـ «الفارسيّة»[20]؛ يقصد التّركيّة! وليس يُستبعَد أن يكون المخيال البيزنطيّ قد تدخَّل في تصنيع مثل هذا الخلط في الوعي؛ إذِ الشّرق، في وعي بيزنطة الجمْعيّ، هو بلاد فارس والفرس الذين كانت لهم معهم حروب عبر التّاريخ: وصلت جيوشهم إلى بيزنطة واحتلّت أجزاء منها، ووصل اليونانيّون إلى ديار الفرس ـ في حمْلات الإسكندر المقدونيّ ـ ثمّ عاد الفرس فانتصروا على الإمبراطوريّة البيزنطيّة، قبيل

---

(18) Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VIII^e - XV^e siècle*, p. 141.

(19) Ibid., p. 311.

(20) Ibid., pp. 300 - 301.

دعوة الإسلام، وانتقم البيزنطيّون لأنفسهم فكسروا فارس ثأرًا للهزيمة في أوّل الإسلام. وبالجملة، ظلّ مصدر تهديد بيزنطة من الشّرق هم الفرس. وها إنّهم، اليوم، اعتنقوا الإسلام، فماذا تغيّر؟ ظلّ الفرسُ فرسًا، والشّرق شرقهُم في مخيال بيزنطة.

لم يستطع الكتّاب واللاهوتيّون البيزنطيّون أن يكوّنوا لأنفسهم إطارًا لمعرفة الإسلام وفهمه خاصًّا بهم[21]، بل ظلّت معرفتهم به مستندة، في المعطيات والتّحليل، إلى الإطار التّأويليّ الذي قدّمتْه كتابات المسيحيّة المشرقيّة، وخاصّةً كتابات يوحنّا الدّمشقيّ والمنطلقات الرّئيس التي يصدر عنها في قراءته وأوّلها تعريفه الإسلام بما هو «هرطقة»[22]. وقد تكفي «التّرسانة العَقَديّة» (Panoplie Dogmatique)، التي وضعها أفتيموس زيغابينوس (Euthymios Zygabénos) كدليلٍ حول الإسلام، لتشهد على أنّ محتوى هذا التّأليف لم يخرج عن نطاق ما كتبه يوحنّا الدّمشقيّ[23]، هذا على الرّغم من أنّ بعضًا من المعلومات عن تعاليم القرآن شاع في بيزنطة، وفي بيئاتها اللاهوتيّة على نحوٍ خاصّ، بل «راجت منذ القرن التّاسع [= للميلاد]، وقبله من غير شكّ، ترجمات يونانيّة للقرآن، شفهيًّا على الأقلّ»[24]. غير أنّ الذي لا شكّ فيه أن الرّاهب ثيوفان المعترِف (Théophane le confesseur) هو ـ كما يفيدنا ألان دوسيلييه[25] ـ أوّل كاتب بيزنطيّ يضع تاريخًا للنّبوّة المحمّدية في بداية القرن التّاسع، على الرّغم من أنّ إفاداته عن نبيّ الإسلام اقترنت بكمٍّ هائل من عبارات الشّيْن التي دَرَج عليها كثيرٌ من اللاهوتيّين. كما أنّ نيكيتاس البيزنطيّ سيكون ـ حسب دوسيلييه[26] ـ أوّل بيزنطيّ سيدشّن نقدًا لاذعًا للإسلام، ابتغاء دحض تعاليمه، ولكن أيضًا أوّل من ستصبح أفكارُهُ حول هذا الدّين قاعدةً يَبني عليها لاهوتيّو عصره، ومن أتى بعدَهم، أحكامَهم عنه بما في ذلك مفردات الرّجم المستخدَمة في الحديث عنه[27].

---

(21) لتكوين صورة دقيقة يُرجَع إلى المصدر التّالي: Adel - Théodore Khoury, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam, Textes et Auteurs (VIIIe - XIIIe S.)* (Louvain; Paris: Editions Nauwelaerts, 1969).

(22) لقد «قَبِل تيّار بكامله [من البيزنطيّين]، سائراً على خطى يوحنّا الدّمشقيّ، اعتبارَ الدّين الإسلاميّ هرطقة». انظر: Ducellier, Ibid., p. 158.

(23) Ibid., p. 277.

(24) Ibid., p. 141.

(25) Ibid., pp. 146 - 148.

(26) Ibid., p. 149.

(27) ذلك ما يقع فيه كانتاكوزينوس في حديثه عن الإسلام ونبيّه، وخاصّةً في المسألتين الأثيرتين على نفوس اللاهوتيّين عند كتابتهم عن الإسلام: الإباحة الجنسيّة (التي هي، عندهم، تعدُّد الزّوجات والتّسرّي) ونشر الدّعوة بالعنف. انظر: Ibid., pp. 291 - 292.

مع ذلك، أفصحت النّخبُ الدّينيّة البيزنطيّة عن بعضٍ من المعرفة بالدّين الإسلاميّ ـ مستقىً من مصادرَ إسلاميّةٍ مباشرة؛ من القرآن الكريم أو من بعض مصادر التّاريخ، لا فقط ممّا خلّفه كتّاب المسيحيّة المشرقيّة الذين ظلّوا، مع ذلك، من أهمّ مصادر الكتّاب البيزنطيّين. غير أنّ المعرفة هذه لم تَسْلم من كثيرٍ من الاضطراب؛ وهذا ناجم عن أسباب عديدة منها سوء الفهم، ومنها الميْل إلى الانتقاء، كما أنّ منها المزج بين معلومات المصادر الإسلاميّة والمصادر البيزنطيّة على غير تبيُّن. ما من شكّ في أنّ ثيوفانس المعترِف ظلّ المصدر البيزنطيّ الأساس للمعلومات الأوّليّة عن تاريخ الإسلام المبكّر: في عهده النبويّ والخليفيّ، كما في العهد الأمويّ إلى أوائل العهد العبّاسيّ الذي عاش فيه؛ فهو وضع في الموضوع تأليفًا خاصًّا عن حقبة التكوين هذه. ولأنّه عاصر الأحداث وعاد إلى المصادر العربيّة واللاتينيّة، فضلاً عن اليونانيّة، وكان أكبر مؤرّخ في عصره، ما كان يمكن لمعلوماته سوى أن تكون لها سلطة معرفيّة على معاصريه واللاحقين على زمنه. ومع ذلك، قد يكون مردّ الكثير من الالتباس والاضطراب الذي غشي معرفة الكُتّاب البيزنطيّين بالإسلام إلى طبيعة تلك المعلومات التّاريخيّة التي كان يفيد بها ثيوفانس؛ حيث يختلط فيها تدوينُ أخبار الحوادث بالرّوايات الشّفويّة، بالتّأويل، بنزعة العداء وشيطنة العدوّ. لذلك ما كان يسع المعرفة البيزنطيّة بالإسلام أن تتقدّم إلّا بالاتّصال ـ نحوًا ما من الاتّصال ـ بالمصادر الإسلاميّة.

إذا كانت معلومات كاتب بيزنطيّ مثل پورفيروجينيتوس عن عصر الخلفاء الرّاشدين وبني أميّة وبني العبّاس ـ في الصّدر العبّاسيّ الأوّل ـ متينة، في الأعمّ الأغلب منها (وهي مستقاة من ثيوفانس المعترف)، فهي متفاوتة من حيث دقّتُها ـ كما يلاحظ ألان دوسيلييه[28] ـ تفاوُت دقّتها في المصدر المُنْتَهَل منه. أمّا معلوماته عن حرب صفّين، مثلاً، فتبدو أكثر دقّة لأنّ المادة الخَبَريّة عنها مستقاةٌ، على الأرجح، من مصادر إسلاميّة. ولكن لسببٍ هو انحياز پورفيروجينيتوس إلى روايات العراقيّين عنها، يرجّح دوسيلييه[29] أن يكون الكاتب قد استند إلى مصدرٍ تاريخيّ شيعيّ مؤيّد للعراق وللإمام عليّ بن أبي طالب. ولكن لا نستبعد، في الوقت عينه، أن يكون ترجيحُه الرّوايةَ المشايِعة لشيعة عليّ بن أبي طالب نكاية بالعبّاسيّين ـ الذين انقلبوا عليهم ـ وألجؤوهم إلى المعارضة ولو الصّامتة. وهذه فرضيّة غير مستبعدة، تمامًا، لأنّ معرفته بأحوال عالم الإسلام لا بأس بها؛ وهي تبدو،

(28) Ibid., pp. 139 - 140.

(29) Ibid., p. 140.

مثلاً، في ما لاحظه دوسيلييه[30] على كتاباته من إلمامٍ بالتّطوّرات السّياسيّة في ذلك العالم وانقسامه، آنئذ، إلى دولٍ ثلاث.

ومن تبدّيات تلك المعرفة البيزنطيّة النّسبيّة للإسلام ما كتبه عنه نيكيتاس البيزنطيّ في القرن التّاسع، أي في الفترة عينها التي كتب فيها ثيوفانس المعترف. غير أنّ أكثر ما ميّز نيكيتاس اطّلاعه على القرآن، إمّا عبر ترجمةٍ يونانيّة وإما من طريق الاطّلاع على كتابات لاهوتيّة عنه، في ذلك العهد، لم يصلنا منها شيء (من غير الذي كتبه مسيحيّو المشرق). ولعلّ معرفته به - وهي لا بأس بها عمومًا - هي ممّا سمح به النّجاحُ النّسبيّ لعمليّات «الاسترداد البيزنطيّ»، بعد العام 840، لمناطقَ وأقاليم خضعت للحكم الإسلاميّ، وأمكن لبعض أهلها المسيحيّين التّعرُّف أكثر إلى تعاليم الإسلام الذي كانوا في كنف نظامه (قبل الاسترداد). وقد يكون نيكيتاس أوّل من استوقفه من البيزنطيّين وجود حروف استهلالٍ في مفتَتَح السّور القرآنيّة، ولكنّ ما أَوْحَتْ له به هي أنّها «حروف مكتوبة بداية النّصوص بكيفيّة سحريّة»! على أنّ قصورًا في إدراك محتوى الكثير من الآيات القرآنيّة بَدَا على نيكيتاس. أمّا السّبب في ذلك الفهم المغلوط لبعض آي القرآن فناجم عن سوء ترجمته لبعض المفردات القرآنيّة على نحو ما يذهب إلى ذلك دوسيلييه[31] لتفسير سَقْطات الفهم عند نيكيتاس. ولم يتغيّر شيء في المعرفة البيزنطيّة عن الإسلام بعد هذه الحقبة؛ إذ ظلت معارف البيزنطيّين عنه في القرون XII وXIII و IVX تجترّ سابقتها. أمّا ما كتبه يوحنّا السّادس كانتاكوزينوس (Cantacuzène) في كتابه دفاعات وخطابات *(Apologies et Discours)* فأكثرُهُ مستَقًى من مصادر لاتينيّة - يعترف هو بها - وخاصّةً من الرّاهب الإيطاليّ ريكولدو[32].

ب - من التّنميط إلى الشّيطنة

على الرّغم من أنّ رجم الإسلام والمسلمين بالوثنيّة كان نادرًا في الفكر الدّينيّ البيزنطيّ، مقارنةً بنظيره اللاتيني، إلاّ أنّه وُجد هناك، دائمًا، من شذَّ عن هذه القاعدة فطفق في إلقاء التّهمة تلك[33]، ربّما - أحيانًا - ردًّا على اتّهامات المسلمين للمسيحيّين بعبادة

---

(30) Ibid., p. 165.

(31) Ibid., p. 151.

(32) Ibid., pp. 290 - 291.

(33) يقول ألان دوسيلييه، في هذا الصّدد، عن الكُتّاب البيزنطيّين: «أوفياء، باستمرار، لتقليد يوحنّا الدّمشقيّ، سعى كُتّابنا إلى البرهنة على أنّ المسلمين وثنيّون، في الواقع، على ما تدلّ على ذلك عبادتُهم لأفروديت [= يقصدون الحجر الأسود]، في إنكارٍ صريح [منهم] لأمرِ إبراهيمَ القاضي بعدم عبادة غير الله، في حين كان النّبيّ يحاول الاندراج في السُّنّة الإبراهيميّة». انظر: Ibid., p. 162.

الصّليب وعبادة المسيح الذي يجسّد الله في المعتقَد المسيحيّ. وكان من رأي نيكيتاس البيزنطيّ، مثيلاً، أنّ ربَّ المسلمين ليس عينُه ربَّ إبراهيم، فكتب في هذا المعنى[34] أنّه «انطلاقًا من اللّحظة التي سُمِّيَ فيها يَسوعُ المسيحُ الرّبَّ وكان فيها الحقيقةَ، تَوجَّب على مَن لديهم هذا الإيمان أن لا يَقْبَلوا أن يُعْبَد إلهُ إبراهيم وإلهُ موسى وهارون من الشّعب الهاجَريّ؛ لأنّ الرّبّ قال: «الذي لا يكرّم الابن لا يكرّم الآب أيضًا»». ولكنّ نيكيتاس ينسى أنّه، بقوله وحكمه هذا، لا يُخرِج المسلمين وحدهم من الإبراهيميّة، بل يُخْرِج اليهود منها، أيضًا، لأنّهم لا يعترفون بـ «يسوعَ الرّبّ» ولا يكرّمونه. والنّتيجة أنّ «إله إبراهيم وإله موسى وهارون» لا يصبح، في النّهاية وحصريًّا، سوى إله المسيحيّين (الذين يكرّمون الابن من دون غيرهم)! وما من شكّ أنّه في وعي نيكيتاس البيزنطيّ، كما في وعي كلِّ مسيحيّ يعتقد بالتّثليث، أنّ بين اليهوديّة والإسلام مشترَكات كثيرة تفسّر اجتماعهما على نفي ألوهة المسيح؛ فهذا أفتيموس زيغابينوس يرى في الإسلام خليطًا من المؤثّرات العبريّة والآريوسيّة والنّسطوريّة[35]، حيث يشترك مع اليهوديّة في التّوحيد، ومع الآريوسيّة في إنكار ألوهة الكلمة (المسيح)، ومع النّسطوريّة في رفض عبادة المسيح. كما أنّ المشترَكات بينهما قد تكون في الشّريعة[36] لا في العقيدة فحسب. وهذا الاعتقاد شاع لزمنٍ طويل في بيئات مسيحيّة عديدة لم تتوقّف عن أن ترى في الإسلام مؤامرةً يهوديّة لضرب الإيمان الأرثوذكسيّ!

والاعتقاد بعلاقة التّأثير بين اليهوديّة والإسلام، ثمّ بين اليهوديّة والإسلام من جهة، و«الهرطقات» المسيحيّة من جهة أخرى، هو عينُه الذي سيفسّر به ثيوفانس قيام مذهب تحطيم الأيقونات (L'iconoclasme)، الذي سيتبنّاه الإمبراطور لاون الثّالث (Léon III)، والذي سيفرضه الخليفة يزيد الثّاني على المسيحيّين الذين يعيشون داخل الحدود[37]. غير أنّ هذا وجه واحدٌ من الاتّهام، أمّا الثّاني فتبدّى في شيْطنة الإسلام والمسلمين والنّظر إليه بما هو استئناف للنّظرة المانويّة إلى العالم. وبيان ذلك أن المعتقد الإسلاميّ القائم على مسلّمةِ خَلْق اللهِ للخير والشرّ معًا، يبدو للوعي البيزنطيّ أمرًا غير قابلٍ للفهم والاستساغة. لذلك

---

(34) Ibid., p. 159.

(35) Ibid., pp. 279 - 280.

(36) لقد ذهب كانتاكوزينوس، فعلاً، إلى القول بذلك حين كتب إنّه «لن يكون من الخطايا أن يقال إنّ شريعة محمّد يهوديّة معدّلة» نظراً إلى التّقاطع بين الشّريعتين في التّوحيد والزّواج وتحريم أكل الخنزير. انظر: Ibid., p. 294.

(37) انظر التّفاصيل في: Judith Herrin, «Le Christianisme grec de l'iconoclasme,» dans: Jean - Robert Armogathe, Pascal Montaubin et Michel - Yves Perrin, dirs., *Histoire générale du Christianisme: Des origines au XVe siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010), vol. 1, pp. 752 - 793.

كانت هذه المسلَّمة، كما يقول دوسيلييه[38]، ممّا يطيب للمسيحيّين استغلالها قصد اتّهام الإسلام، ابتداءً، بالشّيطانيّة، ولكن بالمانويّة كذلك، المعدودة، عند التّوحيديّين جميعًا، بما هي خطأ لا يُغتَفر. وهكذا يصبح القول الإسلاميّ بأنّ الله خالق للخير والشرّ مرادفًا لاعتقاد ماني بثنوية النّور والظّلمة! وهو في هذا يختلف عن الاعتقاد المسيحيّ القائم على أنّ الشرّ لا يمكن أن يكون اللهُ مصدَرَه أو أن يأتي منه أو يصدر عنه[39].

ومثيلُ هذه الصّورة النّمطيّة عن الإسلام بوصفه ـ عند مَن كوّنوها عنه ـ «هرطقةً متأثّرة بالتّقليد اليهوديّ»، شاعت ـ في الوعي البيزنطيّ ـ صورةٌ أخرى عنه منمَّطةٌ فحواها أنّه يحثّ على إفناء المسيحيّين كواجبٍ دينيّ. وهي تتّصل بالصّورة الأولى وتوحي بأنّ المسلمين يرثون عن اليهود عداءَهم المكين للمسيحيّين، وهكذا «على طريق اللاهوتيّين الدّمشقيّين [= نسبةً إلى يوحنّا الدّمشقيّ]، يكرّر البيزنطيّون، في الواقع، وإلى حدّ التّخمة، أنّ الإسلام يَعُدّ قتل النّصارى عربونَ نعيمٍ أبديّ. وهي فكرةٌ خاطئة عن الإسلام، بيد أنّ تكرارها، من غير كلل، جَذّرها بقوّة في الذّهنيّة العامّة» كما يقول دوسيلييه[40]. هذا قسطنطين پورفيروجينيتوس، مثلاً، يقول[41] عن نبيّ الإسلام إنّه «روى أنّ من قَتَل عدوًّا أو قُتِل من قِبله دخل الجنّة». ومع أنّ الدّولة الإسلاميّة سارت في سياسة رعاياها من المسيحيّين، عمومًا[42]، سيرةً حسنة إلاّ أنّه «كان يطيب للبيزنطيّين أن يشيروا إلى أنّ حياة المسيحيّين لا تُحتَمَل تحت السّيطرة الإسلاميّة حتّى حينما لم يُكرِههم المسلمون على اعتناق دينهم»[43]. ولأنّ استنكار أفعال المسلمين تجاه المَسيحيّين ـ وهو لا يتوقّف عن الانهمار في كتابات البيزنطيّين ـ يناقض اعتقادهم العميق بأنّ ذلك ليس أكثر من ابتلاءٍ إلهيّ لهم؛ ولأنّ ما رآه يوحنّا الدّمشقيّ، وبعده نيكيتاس البيزنطيّ، في المسلمين ـ من حيث هم سوطٌ إلهيّ لمعاقبة المسيحيّين على ما اقترفوهُ من خطايا ـ استمرّ الاعتقادَ عينَه عندهم حتّى القرن الرّابع عشر

---

(38) Ducellier, Ibid., p. 165.

(39) انظر في هذا رسالة القدّيس يعقوب، 1:13، العهد الجديد، الكتاب المقدّس. وقارن مع رأي المعتزلة في أفعال الشرّ ومصدرها في مجادلاتهم في باب العدل الإلهيّ.

(40) Ducellier, Ibid., p. 134.

(41) Ibid., p. 134.

(42) قلنا عموماً لأنّه وُجدت هناك استثناءات عدّة من حالاتٍ ساد فيها الاضطهاد والشّدّة. ولكنّ هذه شُنّع عليها من قِبَل الكتّاب المسيحيّين بما يناسب غُلوّ السّلوك السّياسيّ الإسلاميّ فيها. وليس اشتداد ثيوفانس، مثلاً، في هجومه على الخليفة المنصور واتّهامه إيّاه بأضطهاد المسيحيّين إلاّ واحداً من أمثلة حملات التّشنيع تلك. انظر: Ibid., p. 167.

(43) Ibid., p. 172.

(مع غريغوريوس وكانتاكوزينوس وكيذونس)[44]، فقد كان لا بدّ من تخفيف الوطأة بالقول إنّ الله الذي يستخدم المسلمين أداةَ عقابٍ للمسيحيّين لن يلبث أن يرأف بالأخيرين أو كما ورد في سيرة نيلوس الرّوساني[45] (Vie de Nil de Rossano)، لن يلبث أن «يدير وجهه صوب الشّرق ويحُطَّ من قَدْر أبناء هاجَر... وسوف يُهلكهم ويُبيد أولادهم بالنّار».

غير أنّ هذا النّقد الحادّ والمضطرب، وهذا التّنميط المتعمَّد للإسلام والمسلمين ـ على ما فيه من عنفٍ لفظيّ بيّن ـ يبدو هيّنًا إذا ما قيس بميْلٍ آخر، لدى الكُتّاب البيزنطيّين، إلى شيطنة الإسلام والمسلمين والإنحاء عليهم باللّعن والتّشنيع. لم يكن نيكيتاس البيزنطيّ أشدّ الكتّاب قسوةً وغِلظة في الحديث عن الإسلام من غيره؛ كان هناك منهم من بَذَّه وفاقَهُ في ذلك، لكنّه ـ قطعًا ـ أوّل من فتح الطّريق أمام البيزنطيّين إلى ذلك، مستسهلًا القذف المَقيت في عقائد الإسلام ونبيّه[46]، ذاهبًا في هجوم لاذع على أتباع هذا الدّين إلى اتّهامهم بالغباء والبدائيّة والشّهوانيّة، وإلى قذفهم بأشنع الأوصاف[47]: الأوصاف عينها تقريبًا التي يرجمهم بها كاتب مجهول هو كاتب «رسالة إلى أمير دمشق»[48]. وما من شكٍّ في أنّ عبارات الذّم والتّشنيع التي يتوسّلها نيكيتاس البيزنطيّ ـ وكاتب الرّسالة إلى أمير دمشق ـ مستقاةٌ، في معظمها، من قاموس يوحنّا الدّمشقيّ وثيودور أبي قرّة، وآخرين من لاهوتيّي المسيحيّة المشرقيّة، من المقروئين جيّدًا في بيزنطة، إلاّ أنّ حدّتها وقسوتها تبدو، هنا، أشدّ: ربّما لأنّ مَن دبّجوا بها نصوصهم لم يكونوا يعيشون ـ مثل سابقيهم ـ تحت سلطان الدّولة الإسلاميّة و، بالتّالي، كانت حريّتهم في القذف والشّتم أوسع وكانت، في الوقت عينِه، مصروفة لتأليب البيزنطيّين ضدّ المسلمين وتحشيدهم لمواجهتهم[49].

فاقت شتائم جورج (أو جرجس) الرّاهب (Georges le Moine) مثيلتها لدى نيكيتاس البيزنطيّ، وطفحت فيها مفردات القذف البذيء[50]. غير أنّ ما يَرِد في كتاباته وكتابات مَن يُشبهه في انفعاله وعُصابيّته، تجاه الإسلام والمسلمين، يخلو من أيّ سندٍ نصّيّ أو عقليّ، أيّ

---

(44) Ibid., p. 316.

(45) Ibid., p. 179.

(46) Ibid., pp. 135 and 153 - 155.

(47) Ibid., pp. 155 - 157.

(48) Ibid., pp. 157 - 158.

(49) لم تكن تلك غاية كتّاب المسيحيّة المشرقيّة ولاهوتيّيها. قصارى ما طمحوا فيه وسعوا إليه في نقدهم أن يحصّنوا مسيحيّي المشرق من إغراء اعتناق الدّين الإسلاميّ؛ الأمر الذي كان يهدّدهم بالذّوبان في المحيط الإسلاميّ.

(50) Ducellier, Ibid., p. 165.

عارٍ عن الوقائع والمنطق[51]، وليس من واعز يحكُمه سوى الرّغبة، مجرّد الرّغبة، في التّمثيل بصورة الإسلام وأتباعه! ويُشبه الرّاهبَ هذا في الرّمْي بالمقذِعات وجَلاَفة اللسان ما يَرِدُ من شتْم فاحش في الإسلام والمسلمين في حياة لَعَازَر الغَليسونيّ (Lazare le Galisiote)؛ الذي لم يكفّ عن صبّ حُمَم من اللعْنات على «الأنجاس الهَاجريّين الأكثر فسقًا»[52] من غير استثنائه رموزَهم الدّينيّة. ولم تكن أسبابُ مثل هذه المواقف الموتورة لتكْمُنَ في نظرة بيزنطيّة احتقاريّة للعرب (تعود إلى ما قبل الإسلام: حين كانت قبائل البدو العرب تهدّد أطراف الإمبراطوريّة البيزنطيّة، ممّا اضطرّها إلى إقامة دولة الغساسنة من العرب النّصارى لصدّ هجمات القبائل عليها)، بل هي تستوطن نظرة تحقيريّة لكلّ من دان بالإسلام، وآيُ ذلك أنّ المواقف الموتورة هذه استمرّت إلى القرن الثّالث عشر حيث العرب خرجوا من مسرح السّياسة والصّراع مع بيزنطة ليحتلّ الأتراك مكانهم. هذا قسطنطين أكروپوليتِس، مثلاً، وهو من كُتّاب القرن الثّالث عشر، يصف[53] المسلمين، في كتابه مديح يوحنّا الدّمشقيّ (*Eloge de Jean Damascène*)، بأنّهم مجرّد «عبيد» و«سليلي أمَة» وذوي «ذهنية العبيد»، وأنّ الإسلام وحيٌ «شيطانيّ»[54]. ونظير ذلك يقوله[55] نيكيتاس خونياتس(*Nicétas Chôniates*)، وهو يتحسّر على رؤيته «المنحدرين من الأمَة هاجَر يحكموننا: نحن الأحرار». وما أغنانا عن القول إنّ عبارات خونياتس والغَليسونيّ وأكروپوليتِس تَطفح بالنزْعة العنصريّة البغيضة؛ النّزعة التي يزداد معدّلُها في الكلام حين تتوجّه من المغلوب إلى الغالب.

مع ذلك كلّه، مع هذا الكمّ الهائل من زخّات الشّتم المقذوفة من أفواه هؤلاء الكتّاب البيزنطيّين في وجه المسلمين ودينهم، يتفاجأ قارئ الفكر المسيحيّ البيزنطيّ بأنّ بعض هؤلاء الذين أبدوا كلّ تلك الشدّة والقسوة، تجاه الإسلام والمسلمين، لن يلبث أن يعود إلى إنصاف الأخيرين وتفهُّم تعاليم دينهم أسوةً بغيرهم من البيزنطيّين المنصفين، الذين تكاثروا مع التّقدُّم في الزّمن. ومعنى ذلك أنّ خطاب التّنميط والشّيطنة والذّم لا يستقيم قراءةُ فحواه والأسباب الدّاعية إليه إلاّ باستحضار الظّروف العامّة التي سِيق فيها وقيل. وهي، باختصار، ظروف الهزيمة المُرّة أمام العرب والمسلمين؛ الهزيمة التي تدرَّج فيها فقدان

(51) «لقد سقط مساجلونا، مجدّداً، في انتقاد الأخلاق الإسلاميّة، من غير حجج جديدة فعلاً، ولكن بعنف وبِثِقَل، بخسّة وسوء نيّة مقرفتين. وقد غلب جورج الرّاهب في انفعاله نيكيتاس البيزنطيّ في هذا الصدد». انظر: .Ibid., p. 160 (التّشديد منّي).

(52) Ibid., p. 169.

(53) Ibid., p. 254.

(54) Ibid., p. 283.

(55) Ibid., p. 255.

بيزنطة لأملاكها الإمبراطوريّة، من أقاليمها الشّرقيّة إلى آسيا الوسطى وجزر المتوسط وأجزاء من قلب الإمبراطوريّة نفسها. وحين تجدّد الزّحف الإسلاميّ مع التّركمان (سلاجقة الرّوم) والأتراك العثمانيّين، كان التّهديد يتضاعف أكثر، والهلع من رؤية المسيحيّين يفرّون من بيزنطة إلى الدّيار الإسلاميّة ـ في القرنين الثّاني عشر والثّالث عشر ـ ويعتنقون الإسلام[56] يخلع على أوضاعهم حالةً دراماتيكيّة. ولكن الظّروف هذه، وإن استمرّت أحكامُها منذ فشل حروب الاسترداد إلى السّيطرة النّهائيّة العثمانيّة وزوال الإمبراطوريّة البيزنطيّة في منتصف القرن الخامس عشر، لن تلبث أن تطرأ عليها عوارض فاجئة، ولكن شديدة الثّقل والوطأة، جعلت من الخطر الإسلاميّ خطرًا ثانويًّا أو، على الأقلّ، خطرًا من أخطار أخرى أشدّ. ومن الطّبيعيّ، في مثل هذه الحال، أن يتّخذ الخطاب البيزنطيّ في الإسلام والمسلمين منحًى آخرَ مختلفًا و، أحيانًا، مغايرًا لِما كانَهُ.

ثانيًا: من التّعايش إلى المحالَفة

مسألتان رئيستان تفرضان نفسيهما على كلّ باحث في موضوع تمثّلات المسيحيّة البيزنطيّة للإسلام، وفي موضوع العلاقات البيزنطيّة ـ الإسلاميّة بوجهٍ عامّ، هما: تحوّلات العلاقات تلك في مجرى تاريخها، والتّعديلات الطّارئة على الرّؤى والتّصوّرات في مجرى تلك التّحوّلات. وفي النّطاق هذا، لا بدّ من ملاحظة أمرين وأخذهما في الحسبان؛ أوّلهما أنّ تاريخ العلاقة بين بيزنطة والإسلام ما كان كلُّه تاريخ صِدامٍ وحروبٍ ومواجهات، بل تخلّلته فترات من الهدنة امتدّت إلى عقود وإلى قرون أحيانًا. وفي امتداد مثل هذه التّهدئة، كانت أشكال من التّعايُش، بل حتّى من التّبادل والتّعاون، تفرض نفسها على الفريقين. أكثر من ذلك ستشهد العلاقات تلك على انعطافة إيجابيّة منذ باتت بيزنطة تشعر، أوائل القرن الثالث عشر، أنّ الأخطار الوجوديّة عليها لم تعد تأتيها من الإسلام، وسيَزول معه الكثير من شوائب سوء التّفاهم ومشاعر التّخاوف. وثانيهما أنّ أوساطًا عدّة في بيزنطة ـ من طبقاتها العليا خاصّةً ـ لم تَنسَق، كثيرًا، وراء التّمثُّلات المُشَيْطِنة للإسلام، ولا نظرت إلى الصّراع بما هو صراعٌ دينيّ و، بالتّالي، بدت رؤاها إلى المسلمين أكثر توازنًا من القوى الدّينيّة المحافظة أو، على الأقلّ، أقلّ حدّةً وتشنُّجًا. وما يصدق على هذه البيئات في حالات الصّراع كافّة، يصدق حتّى على كثير من الذين أوْغلوا، إلى أبعدِ حدٍّ، في مناصبة الإسلام والمسلمين عداءً، وسخّروا ألسنتهم وأقلامهم للقذف والذّمّ والتّحريض؛ فهؤلاء أنفسُهم

---

(56) Ibid., p. 262.

وجدوا أنفسَهم، في لحظات معلومة ولكن عصيبة من تاريخ بيزنطة، مدفوعين إلى تعديل أحكامهم وتصويب نظرتهم إلى الإسلام والمسلمين و، بالتّالي، إلى البحث عن مشترَكات ومصالحَ متبادَلة تُبْنَى عليها علاقات جديدة من التّعايش والتّعاون... فالمحالفة أحيانًا.

1 ـ تصويب الرّؤية

لم تكن أسباب تعديل النّظرة إلى الإسلام والمسلمين كامنة في عوامل كبرى مفاجئة، من قبيل سقوط القسطنطينيّة بين أيدي الصّليبيّين اللاتين في العام 1204، مثلًا (بعد أن وقع الطّلاق الدّيني بين المسيحيّة الشّرقيّة البيزنطيّة والمسيحيّة الغربيّة اللاتينيّة، ووقع الانشقاق[57] الكبير بين الكنيستين في العام 1054)، بل ربّما تكون قد مهَّدت لها عوامل أخرى غيرُ معدودة، عادةً، في جملة الأسباب الفاعلة الأساس. من ذلك، مثلًا، عاملٌ دينيّ من نوع رفض العنف وعدم السّماح للكهنة بالمشاركة فيه؛ وهذا موقف الكنيسة البيزنطيّة الذي ظلّت متمسّكة به، خلافًا للكنيسة اللاتينيّة، على الرّغم من أنّها (= كنيسة بيزنطة) لم تقف في وجه العنف الإمبراطوريّ في حروب بيزنطة. وليس معنى ذلك أنّها لم تمهّد لذلك العنف من طريق موقفها العدائيّ من الإسلام، ولكنّها لم تَدْعُ إليه صراحةً، حتّى إنّها عدَّت انتصارات المسلمين عقابًا إلهيًّا للمسيحيّين، ولم تعلن عن عصيان إرادة الله. ولقد عزّز موقف الكنيسة هذا جانبَ مَن دافعوا من البيزنطيّين عن التّعايُش مع المسلمين. وإلى هذا الموقف الدّينيّ يُضافُ عامل اجتماعيّ من قبيل ما حصل من تزاوج إسلاميّ ـ بيزنطيّ في بيزنطة ـ كما في سلطنة سلاجقة الرّوم ـ وما كان يُفضي إليه ذلك من اعتناق هذا الدّين أو ذاك من الجهتين[58]، وما يتولّد من ذلك من رسوخ لعلاقات التّبادل الاجتماعيّ للقيم. وأخيرًا، قد يكون وراء ذلك، أيضًا، عامل سياسيّ من قبيل تلك الظّاهرة المثيرة المتمثّلة في لجوء المعارضين من الجانبين، الإسلاميّ والبيزنطيّ، إلى أراضي كلّ من الإمبراطوريّتين هربًا من سلطات دولتهم[59]، ممّا كان يُيسّر التّقارُب والتّفاهم. ولم تكن أرض الإسلام، أكثر

---

(57) هذا التّعبير غير محايد؛ تُطلقه الكنيسة البيزنطيّة على كنيسة روما، كما تُطلقه هذه وبابواتُها على الكنيسة البيزنطيّة. والموصوف، في الحالين، بالمنشقّ هو الخارج عن الجماعة المسيحيّة وإيمانها القويم عند من يطلق عليه هذه الصّفة. وتزخر كتب اللاهوت وكتب التّاريخ اللاتينيّة والبيزنطيّة بنصوص الإدانة لعمليّة الانشقاق التي يتّهم فيها فريقٌ فريقاً آخر بالإقدام عليه، ويقدّم عنها روايته الخاصّة التي تختلف عن رواية الثّاني. انظر، في رواية المسيحيّة الشّرقيّة، مثلاً: المطران جراسيموس مسرّة (ميتروبوليت بيروت للأرثوذكس)، تاريخ الانشقاق بين الكنيستين الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة: دراسة للعلاقات والصّراع بين الكنيستين من القرن الأوّل إلى اليوم، تقديم الفيكونت فيليب دي طرازي، 3 ج (جُبَيْل: دار ومكتبة بيبليون، 2010).

(58) Ducellier, Ibid., p. 206.

(59) Ibid., p. 209.

من ذلك، مجرّد ملاذ سياسيّ للمعارضين للسّلطة البيزنطيّة، فحسب، بل ظلّت ملاذاً آمنًا للمعارضة الدّينيّة أيضًا[60].

بدأ يتبدّى، بالتّدريج، هذا المنحى إلى التّعايش مع الأمر الواقع عند كلّ من البيزنطيّين والمسلمين. ولم يخفّف ذلك من غلواء النّقد وتصنيع الصّور النّمطيّة، فقط، بل فتح الباب أمام تمثّلات أخرى أقلّ عدائيّة وأقرب إلى التّفهّم. لقد كان ما يشبه التّسليم الضّمنيّ قد وقع ـ حتّى قبل القرن الثالث عشر ـ بوجود حيّزين متمايزين، بيزنطيّ وإسلاميّ، لا يمكن إجراء أيّ تعديل على حدودهما. صحيح أنّ الذي ساعد على ذلك ما شهدت عليه بيزنطة من ضَعْف، في النّصف الثّاني من القرن الحادي عشر؛ بحيث انْحَدَّ معه طموحُها إلى التوسُّع في الحرب، ولم يعد يسعها استعادة إلّا ما تقْوى على الدّفاع عنه[61]، إلّا أنّ مجرّد الاعتراف المتبادَل بتمايُز المجالَيْن الإمبراطوريّين كان وحده كافيًا لإنتاج شروط علاقة جديدة خالية (= الشّروط) من عناصر الصّدام. ولقد بدأت تَبَدّيات تلك العلاقة الجديدة تلوح في شكل نظرة بيزنطيّة مختلفة إلى الإسلام؛ ففيما كان قسطنطين أكروپوليتِس يرى في هذا الدّين وحيًا شيطانيًا، في القرن الثالث عشر، شَرَعَ معارضون آخرون للإسلام يقولون، جهرًا، إنّ الدّينين (الإسلاميّ والمسيحيّ) «ليسا غريبَيْن عن بعضهما بشكل جذريّ»، ونَجَم عن ذلك أنّ البيزنطيّين تفاءلوا من اكتشافهم هذه الحقيقة، فما لبثوا أن «استمرّوا في الاعتقاد بإمكان تنصير المسلمين»[62]؛ الاعتقاد الذي لم يكن يتوارى، أحيانًا، تحت وطأة اليأس النّاجم من الوهْن، حتّى ينبعث من جديد بحماسةٍ وأملٍ في النّجاح. هكذا كان الانتقال من عداء المسلمين إلى شيءٍ من أفعال أنْسنتهم يجري، رويدًا رويدًا، ويُحْرِز كبيرَ تقدُّمٍ في تصويب الرّؤية.

من البيّن أنّ أفعال المسلمين يسَّرتْ على البيزنطيّين هذا المنحى من مراجعة أحكامهم عن الإسلام والمسلمين، وأقنعتهم بأنّ المسلمين ليسوا على الصّورة التي قدّموها عنهم. حتّى أشدّ البيزنطيّين نكيرًا عليهم، وأكثرهم مناصبةً للعداء يعترفون للمسلمين بمقدار ما يكنُّونَه من احترامٍ للنّصارى الأوفياء لدينهم، ومن احتقارٍ للمرتدّين والخونة منهم[63]. بل

---

(60) Ibid., p. 215.

(61) Ibid., p. 202.

(62) Ibid., p. 283.

(63) قَبِل المسلمون تعاوُنَ من سهّل لهم سقوط عمورية (Amorium)، في العام 838 م، ولكن أصدر الوزير الموكول بالمهمّة، بعدها، حكماً بقتل الخائن ـ على ما يروي سمعان الماجسطي (Syméon le Magistre) ـ قائلاً: «لو كان مسيحيّاً حقّاً لَما تخلّى عن معتقده». انظر: Ibid., p. 187.

لقد ذهب كثيرٌ من الكُتّاب والسّياسيّين البيزنطيّين النّزهاء، أمثال ثيوفانس ونقفور، إلى تبرئة المسلمين من المسؤوليّة عن نشوب حروب عدّة مع بيزنطة. وكان مبرّرهم في التّبرئة أنّ بيزنطة تفسخ اتّفاقاتها معهم كلّ مرّة، فكان «غضب الله يحُلّ بهم». هكذا حصل، مثلاً، حين نقض الإمبراطور جوستينيان الثّاني معاهدة السّلام مع العرب، في العام 693 م، فهاجمهم و«أعقب الهجوم هزيمة ساحقة كلّفت بيزنطة فقدان أقاليمها الأرمنية»[64]. ثمّ هكذا حصل حين نَقَض نقفور الأوّل (Nicéphore 1er)، في بداية القرن التّاسع للميلاد، تَعهُّده بعدم تشييد حصون على الحدود بين بيزنطة والدّولة العبّاسيّة، ولكنّه ما لبث أن «فعل بمجرّد أن أدار العرب ظهورهم» ـ كما يقول جورج الرّاهب ـ فكان أن «أجابه هارون الرّشيد بحملة على قبرص دمّر فيها الكنائس، في حركة رمزيّة هي أيضًا جعلت من التّقصير الدّينيّ المسيحيّ أصلاً للثّأر الإسلاميّ»[65]. والحقّ أنّ دعاة التّفاهم مع المسلمين من البيزنطيّين لم يكونوا، دائمًا، من البطاركة الذين من طراز فوتيوس (Photios) وميستيكوس، فقط، بل كان في جملتهم حُكّام مثل نقفور الأوّل الذي عوّل على حِلم هارون الرّشيد، ولكن هاله ما فعله بالبيزنطيّين فكتب إليه ـ بعد هجوم عربيّ على ضورليوم (Dorylée) في العام 805 ـ يقول[66]: «لماذا تشعر بالرّضا في ممارسة البغي وإهراق الدّم...؟ أوَ لم يأمرك محمّدٌ، نبيُّك، بمعاملة النّصارى من حيث هُم إخوة؟».

صحيح أنّه وُجد هناك تيّار بيزنطيّ معادٍ لأيّ تفاهُم أو اتّفاق مع المسلمين، لكنّ صوت هذا التّيار سيخَفُت بعد الحملة الصّليبيّة الرّابعة، ليرتفع صوت المدافعين عن الاتّفاق بين المجموعتين التّوحيديّتيْن[67]. لذلك أصبح مألوفًا أن تتكرّر اعترافات الكُتّاب البيزنطيّين باستقامة المسلمين وحُكّامهم، وأن تبلغ ـ أحيانًا ـ درجة التّقريظ. هذا، مثلاً، ثيوفانس يبدي عبارات الاحترام الشّديد للخليفة مروان[68] وحمايته المسيحيّينَ كما يمكن أن يقوله عنه أيّ كاتب مسلم. حتّى متّى الرّهاوي (Mathieu d'Edesse)، الذي شتم السّلاجقة ووصفَ الفتح السلجوقيّ بـ «اقتحام هذه الكلاب المسعورة من التُّرك»، هو نفسه الذي سيكيل المدائحَ لملك شاه (1072 ـ 1092) واصفًا إيّاهُ بأنّه «يبدو رحيمًا بالمؤمنين بالمسيح وشديدَ

(64) Ibid., p. 189.

(65) Ibid., p. 190.

(66) Ibid., p. 196.

(67) حُسِم أمرُ التّسليم بتوحيديّة الإسلام، فهذا نقفور غريغوراس (Nicéphore Grégoras)، مثلاً، يُقرّ ـ في التّاريخ الرّومانيّ ـ بأنّ المسلمين يؤمنون بالله ويُقرّون بأنّه خالق للأشياء كلّها، ويعترفون بالأنبياء، والمسيح خاصّةً رغم إنكارهم التّجسُّد. انظر في رأي غريغوراس: Ibid., p. 296.

(68) Ibid., p. 187.

العطف...». بل ذهب إلى حدّ تسميته «سيّد العالم»[69]. قد يكون سبب هذا الانقلاب في الموقف، واستخدام مفردات التّقريظ والتّبجيل ردّ فعلٍ من الرّهاوي على البطش البيزنطيّ بمسيحيّي المشرق، عقب حروب الاسترداد، ومع ذلك لا يُستَبعد أن يكون الدّافع إلى ذلك تغيُّرًا في المناخ الثّقافيّ والنّفسيّ البيزنطيّ، وما أفضى إليه من إعادة مراجعة أحكام العداء ضدّ المسلمين، من دون أن نتجاهل عواملَ أخرى غير مباشرة من قبيل الضّعف الذي دبّ في بيزنطة، في القرن الحادي عشر، والانشقاق بين الكنيستين الكاثوليكيّة الغربيّة والأرثوذكسيّة الشّرقيّة، وما يمكن أن يكون قد خلّفه من شعور بيزنطيّ بالانتماء إلى الشّرق.

2 ـ من التّقارُب إلى التّحالف

ما من شكّ في أنّ العام 1054م شكّل لحظةً حاسمة في التّاريخ البيزنطيّ؛ ليس الدّينيّ فحسب، بل حتّى السّياسيّ والثّقافيّ. لقد توّج عمليّة الخلاف الكبير بين القسطنطينيّة وروما كَنَسيًّا، بين الأرثوذكس البيزنطيّين والكاثوليك اللاتين، الذي أُدير لقرونٍ بقدرٍ من الفشل وفي أفق حلٍّ مستحيل؛ وكان الانشقاقُ في المسيحيّة الوسطى مآلَ مطافه الأخير. غير أنّ الانشقاق ذاك لم يَطوِ صفحة خلافٍ مع العالم اللاتينيّ دينيًّا إلاّ ليفتحها سياسيًّا. ومنذ منتصف القرن الحادي عشر للميلاد، لم يعد الغرب اللاتينيّ مصدر تهديدٍ دينيّ للإيمان الأرثوذكسيّ، لكنّه بات مصدر تهديدٍ سياسيّ، ومعه أضحت بيزنطة شديدة الحساسيّة تجاه تحركات محيطها الغربيّ: هذا الذي لم يهبّ، يومًا، لمساعدتها في مواجهتها الجيوشَ الإسلاميّة على الرّغم من المشترَك المسيحيّ بينهما، والذي لم يكُفّ الإيطاليّون والبنادقة وغيرهُم فيه يُبْدون مطامع في السّيطرة على أراضٍ خاضعة للإمبراطوريّة. والفارق بين المسلمين واللاتين أنّ بيزنطة جرّبتِ الأوّلين؛ حاربتْهم وتعايشت معهم وتعرف، بالتّالي، حدود ما يمكن أن يبلغه خطرهم. أمّا اللاتين فلم تجربْهم بعد، لكنّها تعرف ـ من حملاتهم الصّليبيّة على المشرق العربيّ (وقد انطلقت في آخر القرن الحادي عشر) ـ شراستهم وغلوّ مطامعهم. وهكذا ما انتهى القرن الحادي عشر حتّى «لم تعد الحدود الحقيقيّة... حدودًا بين المسيحيّين والمسلمين، في الواقع، بل بين الغربيّين والشّرقيّين؛ فالأخيرون، بدءًا من البيزنطيّين وصولاً إلى أنصار الطّبيعة الواحدة في مصر وأرمينيا، وجدوا، منذ زمن طويل، صلات تقارب حميمة دائمًا مع المسلمين»[70].

---

(69) Ibid., p. 235.

(70) Ibid., p. 237.

معرفة الإسلام والمسلمين، من طريق الصّراع ـ ابتداءً ـ ثمّ مِن خِلَل التّعايش والمعاشرة هي، بالذّات، ما يفسّر لِمَ «ذهبت الإنتليجنسيا [= البيزنطيّة]... إلى القبول بأن يعيش المسيحيّون في أرض الإسلام؛ حيث المسلمون يعرفون الوفاء بالوعود التي قطعوها على أنفسهم»[71]. إلى الفكرة يذهب البطريريك نقولا ميستيكوس (N. Mystikos) حين يكتب[72] في الرّسالة الأولى إلى أمير كريت: «من اللّحظة التي قامت فيها سلطتان: سلطة السّراسنة وسلطة الرّومان، سيطرتا على مجموع العالم وغمرتاه بنورهما... توجَّب عليهما، للسّبب الوحيد هذا، العيش في وحدةٍ وأخوّة؛ إذ ليس في تمايُزهما في أنماط الحياة والقيم والدّين ما يفرض عليهما أن تتعاديا بإطلاق». إنّ الأولويّة، هنا، للمشترَك الدّنيويّ لا الدّينيّ؛ للمصالح لا للمشاعر الدّينيّة، علمًا أنّ في قلب الوعي البيزنطيّ إيمانًا عميقًا بأنّ المسلمين متشبّعون بالقيم النّبيلة التي تحثّ عليها الأديان (= الدّين المسيحيّ هنا)؛ أليسوا يَفون بعهودهم التي يقطعونها على أنفسهم مثلاً؟ سيتعمَّق وعيُ هذا الفارق بين أخلاق المسلمين وأخلاق اللاتين أكثر حين سيصطدم البيزنطيّون بالأخيرين ويلحقهم منهم كبيرُ أذًى. نعم، يمكن للمسلمين (= التُّرك) أن يشكّلوا خطرًا على بيزنطة، ولكنّه يبقى دون خطر اللاتين عليهم؛ لأنّه يبقى خطرًا ماديًّا لا روحيًّا ودينيًّا. وهذه مسألة كانت، عند البيزنطيّين الأرثوذكس، في غاية الحسّاسيّة[73] ومَوْطنَ الانتباه الشّديد، لأنّها تتعلّق بماهية بيزنطة وهويّتها: هذه التي لا يهدّدها المسلمون الذين لا يفرضون اعتناق دينهم قَسْرًا، بل يهدّدها سعي اللاتين في فرض مذهبهم الكاثوليكيّ على بيزنطة وعلى المسيحيّين كافّة، بحسبانه وحده التّعبير «الأمين» عن الإيمان المسيحيّ.

نقطتا انعطاف حاسمتان في تاريخ العلاقات البيزنطيّة ـ الإسلاميّة ستغيّران وجه العلاقة، وستسرّعان وتيرة الانتقال من حال التّعايش بين الفريقيْن إلى تقارُب أفضى، في المطاف الأخير منه، إلى التّحالف: هما؛ انطلاق الحمْلات الصّليبيّة على العالم الإسلاميّ[74]، ثمّ الاستيلاء اللاتينيّ على حاضرة بيزنطة: القسطنطينيّة. والحدثان ذيناك نبّها البيزنطيّين والمسلمين معًا إلى الخطر المشترَك، القادم من الغرب، وإلى المصلحة المشتركة في صدِّه وكفِّ أذاه.

---

(71) Ibid., p. 195.

(72) Ibid., p. 195 (C'est nous qui soulignons).

(73) ليس هناك مِن كاتبٍ بيزنطيّ لاهوتيّ عبّر عن هذا أكثر من البطريريك ميخائيل الأنخيالوسي (Michel d'Anchialos) الذي كتب، في خطابٍ إلى مانويل كومنينوس: «لِيسيْطِر هاجَريٌّ على شكلي، ولكن لا يَجْنح إيطاليٌّ للإمساك بروحي: سأخضع للأوّل من غير أن أوافقه، فيما أنا أنتزع منّي ربّي إنْ أبديْتُ للآخر اتّفاقي على الإيمان». انظر: المصدر نفسه، ص 248 ـ 249.

(74) سنتناول ذلك، بالتّفصيل، في حديثنا عن المسيحيّة اللّاتينيّة في الفصل الرّابع.

ما من شكٍّ في أنّ بعض سياسيّي بيزنطة تعاونوا، في بدء الحملات الصّليبيّة، مع الأوروبيّين وسمحوا للجيوش الصّليبيّة بالمرور من الأراضي البيزنطيّة في طريقهم إلى «الحجّ» في فلسطين. ولم يكنِ اللاهوتيّون الأرثوذكس مقتنعين بجدوى مثل ذلك التّعاون كثيراً؛ لأنّهم ينبذون العنف، ولأنّهم يستريبون في النّيات اللاتينية تجاه الأرثوذكس. ومع الزّمن، ستتأكّد وجاهةُ شكوكهم حتّى عند أباطرة بيزنطة. لذلك «ستكون الحمْلات الصّليبيّة، عند العواهل الذين شهدوا عليها، كما عند قسمٍ متزايد من الرّأي العامّ اليونانيّ،... مشاريع لا تسعى إلى غير إذاية بيزنطة، بل إلى استملاكها تحت ستار الغايات التّقيّة»[75]. ولم تمنع الحروب الصّليبيّة بيزنطة من الاستمرار في سياسات التّفاهم مع المسلمين، ولا دفعتهم إلى رفض التّسويّة مع الأتراك وبناء علاقات حميمة معهم، أو رفض العيش في ظلّ الحكم التّركيّ، حتّى إنّ كثيراً من رجال الدّين المسيحيّين اختاروا، في مناسبات عدّة، اللّجوء إلى ديار المسلمين واللّواذ بهم للمساعدة[76]. منذ القرن الثاني عشر، أصبحت بيزنطة معتادة الاعتماد على مِصرَ سندًا لها، لسبب المصالح الاقتصاديّة بينهما، ثمّ لأنّ حُكّام مصر من الأيّوبيّين، وخاصّةً صلاح الدّين الأيّوبيّ، يشاركونها الخصومة لسلطنة سلاجقة الرّوم[77]، ناهيك بأنّ تجربة البيزنطيّين في التّعاون مع المسلمين علّمتهم ـ منذ القرن التاسع ـ أنّ التّعاون هذا يذلّل صعوبات التّفاهُم والتّقارُب[78].

الحدث الثّاني الأشدّ أثرًا في العلاقات البيزنطيّة ـ الإسلاميّة كان، من غير شكّ، استيلاء الصّليبيّين على القسطنطينيّة، في العام 1204. ذاق البيزنطيّون من الكأس المُرّة عينها التي تجرّعها المسلمون ومسيحيّو المشرق في سورية وفلسطين. غافلَهُم الصّليبيّون اللاتين وسيطروا على عاصمة إمبراطوريّتهم ليتقاسمها الأوروبيّون مع الطّليان والبنادقة. حتّى أشدّ المعادين منهم للاتّفاق مع المسلمين، ما لبثوا أن عادوا عن رأيهم لمناصرة التّفاهُم بعد أن رأوا الحملة الصّليبيّة الرّابعة تُحوّل مجراها من حملة على مصر إلى عدوانٍ على بيزنطة. وهكذا «حين وقع الصّدام [= البيزنطيّ] مع الغرب... أصبح التّحالف مع المسلمين، إذن،

(75) Ducellier, Ibid., p. 245.

(76) Ibid., pp. 388 - 389.

(77) Ibid., p. 327.

(78) انظر، مثلاً، تفاصيل عن الاتّصالات الدّبلوماسيّة بين بغداد والقسطنطينيّة، في القرن التّاسع، وما تولّد منها من علاقات ثقافيّة بين البطريريك يوحنّا النّحويّ (Jean Grammatikos) ولاون الرّياضي (Léon le Mathématiquem) والخليفة المأمون في: Paul Lemerle, *Le Premier Humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignent et culture à Byzance des origines au Xe siècle* (Paris: Presses Universitaire de France, 1971), pp. 150 - 153.

سُنّةً حقيقيّة لإمبراطوريّة الشّرق»[79]؛ فلقد أصبح المسلمون حلفاء، ولو بحكم الأمر الواقع، فيما بدا الغربيّون للبيزنطيّين أعداء و«شديدي الغربة عن المسيحيّة الأرثوذكسيّة»[80]. وكما لم يعُد المسلمون برّانيّين عن عالم بيزنطة (= حتّى إنّهم أصبحوا طرفًا في نزاعٍ داخليّ بيزنطيّ بين دعاة الوحدة مع اللاتين والمُعادين لها)، كذلك لم يعد مناهضوهم الأشدّاء، أمثال أكروپوليتس وڤيكوس وميليتينيوس، يتعرّضون للإسلام بالنّقد والدّحض؛ فلقد تغيّرت الشّرطيّة التّاريخيّة وتغيّرت معها النّفسيات، حتّى إنّ بعض اللاهوتيّين اعتقد، آنذاك، أنّ خلاص الأرثوذكسيّة من اللاتين ونيّاتهم الدّينيّة والسّياسيّة الخبيثة سيكون، فقط، من طريق التّحالُف مع المسلمين[81].

ولقد ترجم البيزنطيّون أنفسُهم الوعيَ بالحاجة إلى محالفة المسلمين، ولو في نطاق ضيّق هو مسلمو قسطنطينيّة بيزنطة حين سقطت هذه في أيدي اللاتين: فحين كان مسلمو أحد أحياء المدينة ـ المتحلّقين بمسجدهم ـ يدافعون عن حيّهم في وجه العدوان اللاتينيّ، بلغ الخبرُ البيزنطيّين ـ يقول نيكيتاس خونياس في تاريخه[82]ـ فقدّموا مددًا عسكريًّا لهم ليقاوموا الهجوم. كان ذلك أمرًا طبيعيًّا تمامًا بالنّسبة إلى من قدّموا النّجدة إلى المسلمين؛ فهؤلاء، في النّهاية، إذ يقاومون اللاتين ويدافعون عن أنفسهم يدافعون، في الوقت عينِه، عن القسطنطينيّة وعن المسيحيّين الأرثوذكس ويردّون عن الاثنين همجيّة اللاتين. ولقد عقد نيكيتاس خونياس، في تاريخه، المقارنة بين سلوك المسلمين مع الصّليبيّين وسلوك الأخيرين مع المسلمين أثناء حمْلاتهم على المشرق العربيّ أو أثناء استيلائهم على القسطنطينيّة. فحين دخل جيش صلاح الدّين إلى القدس، في العام 1187، لم يقترف أيًّا من التّجاوزات التي فعلها الصّليبيّون في فلسطين، خلال استيلائهم عليها، أو التي سيفعلونها في القسطنطينيّة، فكتب يقول[83]: «لم يفعل أبناء إسماعيل شيئًا كهذا، لأنّهم تصرّفوا بإنسانيّة ووداعة تجاه بني جلدتهم (اللاتين) حين أخذوا جبل صهيون بالقوّة؛ فلم يغتصبوا النّساء اللاتينيّات ولا جعلوا مدفن المسيح مقبرةً للمقاتلين القتلى...». وتتبيّن قيمة هذه المقارنة/ الشّهادة حين ندرك أن نيكيتاس خونياس، الذي يدلي بها هنا، هو نفسُه الذي أيّد، في ما قبل، الحملتين الصّليبيّتان الثّانية والثّالثة.

---

(79) Ducellier, Ibid., pp. 198 - 199.

(80) Ibid., p. 287.

(81) Ibid., p. 288.

(82) Ibid., p. 275.

(83) Ibid., p. 274.

هكذا تغيّرت أشياء كثيرة في نظرة المسيحيّة البيزنطيّة إلى الإسلام، بعد الحروب الصّليبيّة وإذاياتها التي لحقت المسلمين والبيزنطيّين. ولم يكن اللاهوتيّون والكُتّاب الذين غيّروا مواقفهم السّلبيّة من الإسلام والمسلمين، من العداء إلى التّفهُّم والإنصاف، يحتاجون إلى أكثر من امتحان التّجربة الصّليبيّة ومرارتها حتّى يدركوا الفارق بين أمس واليوم. ولكن، كان عليهم ـ أيضًا ـ أن يعيشوا تجربة الجوار والتّعايُش مع المسلمين حتّى تَتَبَدَّدَ من أوعائهم تلك الصّور النّمطيّة التي تكوّنت لديهم في ما مضى. أمّا الذين سيعيشون منهم في كنف الإسلام (الإمبراطوريّة العثمانيّة)، وخاصّةً بعد العام 1453 ـ تاريخ الاستيلاء العثمانيّ على القسطنطينيّة ـ، فلن يكونوا حينها كُتّابًا بيزنطيّين (لأنّ بيزنطة انتهت حينها)، بل مجرّد مسيحيّين أرثوذكس من رعايا الدّولة العثمانيّة؛ وتلك مسألة أخرى.

الفصل الرّابع

صورةُ الإسلام في المسيحيّة اللاتينيّة

خلافًا لما كان عليه عِلْمُ المسيحيّة الشرقيّة والمسيحيّة البيزنطيّة، النسبيّ، بالإسلام في أوّل اصطدامها به في القرن السّابع الميلاديّ، كان الغرب المسيحيّ اللاتينيّ، في القرن الثّامن، يجهل العرب والمسلمين قبل قيام حكمهم في الأندلس، ولم يكوّن عنهم معرفةً إلاّ من طريق «اتّصال مباشر وحربيّ»[1]. ولكن كانت الدّعوة الإسلاميّة قد انطلقت منذ مائة عام قبل سقوط الأندلس[2] في أيدي العرب، بقيادة طارق بن زياد، وحتى حينما أوغلت الحملة العسكريّة العربيّة شمالاً في اتّجاه بلاد الغال (= فرنسا)، وتوقّفت اندفاعاتُها في معركة پواتيي (732 م)، لِيَنْحَدَّ من تقدُّمِ جيوشها صوب تولوز وليون، ظلّ العرب والمسلمون كائنًا مجهولاً لدى المسيحيّين اللاتين. ولقد ترجمَ الجهلُ ذاك نفسَه حتّى على صعيد تسميّتهم؛ فمن تسميّاتٍ مردِّدة للتّعيين المسيحيّ المشرقيّ، والمسيحيّ البيزنطيّ، مثل «السّاراسانيّين» و«الهاجاريّين» و«الإسماعيليّين»، إلى تسميّات إثنيّة تقصد الحطّ من قدْرهم[3]، مثل «المور» (Maures)، والبربر[4]...، كان المسيحيّون اللاتين يكشفون عن قصورٍ حادّ في

---

(1) Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade - violence et religion dans le christianisme et l'islam* (Paris: Éditions du seuil, 2002), p. 121.

(2) سيطر العرب على الأندلس في العام 711 للميلاد.

(3) Ibid., p. 18.

(4) ثمة حالات استثنائيّة أبدى فيها مؤلفون مسيحيّون أوروبيّون جدّيةً أكبر في التّنقيب عن أصول العرب والمسلمين. وهذه حال بِدَا (Beda)، العالم المتخصّص (في شمال أوروبا) بنصوص الكتاب المقدّس؛ فقد طفِق يبحث - في كتابه: التاريخ (*Historia*) - في الكتاب المقدّس (= سِفْر التكوين) عن أصول «السّارازانيّين»، معيداً إياها إلى إسماعيل. ويعلّق ريتشارد سوذرن على ذلك قائلاً إنّ «أهميّة ما قام به تكمن في أنّه أول من أدخل المسلمين في تفسير العهد القديم»، وعليه نسج اللاهوتيون اللّاحقون وإن ظلّ يشغلهم التّساؤل عن سبب تسميّتهم «ساراسانيّين» (=نسبةً إلى سارة زوجة إبراهيم =

معرفة هذا الشّعب الجديد، وهذا الدّين الصاعد الجديد! ولا مجال، هنا، لمقارنة معلومات المسيحيّين الغربيّين بمعلومات المسيحيّين الشرقيّين عن الإسلام، أو معلومات المسلمين عن المسيحيّة؛ ففيما كانت الكنائس الشرقيّة معروفة لدى المسلمين، وفيما أخذ رهبانٌ وقساوسةٌ وعلماءُ معلوماتٍ عن الإسلام، لم يكن لمسيحيّي الغرب حظٌّ من ذلك مقابلٌ[5].

في تحقيبه لمراحل الوعي الأوروبيّ الوسيط للإسلام، يتحدّث ريتشارد سوذرن عن حقبةٍ أولى، من ضمن حقب ثلاث، يطلق عليها اسم «حقبة الجهل»، مقسّمًا إيّاها إلى مرحلتين[6]: «مرحلة الجهل النّاجم عن ضيق الأفق»، وقد احتلت القرون الأربعة الأولى منذ العام 700 م؛ و«مرحلة الجهل الناجم عن أوهام مخيّلة متّسعة»، وتقع بين العامين 1000 و1140م. في الأولى - وهي التي تعنينا هنا ـ لم يكن المؤلّفون الغربيّون «يعرفون شيئًا أبدًا عن الإسلام»، وما كانوا «على استعداد للتّمييز بين وثنيّة الأوروبيّين الشماليّين وتوحيد الإسلام»، وأقصى ما كوّنوه عنه انحصر في البحث عن سلالة «السّاراسانيّين» في العهد القديم: مصدر المعرفة الوحيد لديهم قبل بداية القرن الثّاني عشر! يصدق هذا الحكم على الأوروبيّين جملةً، في ذلك الحين، ما خلا الإسبان ومسيحيّي جنوب إيطاليا (= صقلّية)؛ إذ بسبب وقوعهم تحت سلطان الحكم العربيّ «ذهب مسيحيّو إسبانيا المسلمة وحدهم أبعد بكثير... فقد اضطرّوا إلى تكوين صورةٍ مّا، محدَّدة أكثر إن لم تكن أكثر دقّة، عن المسيطرين عليهم وعن أفكارهم»[7]. وهكذا، بمقدار ما يفسّر احتكاك مسيحيّي الأندلس بالإسلام والمسلمين - وقبلهم احتكاك مسيحيّي المشرق ومسيحيّي بيزنطة بهم ـ ذلك القدْر، ولو المحدود، من المعرفة بالإسلام في أوساطهم، تفسّر برّانية المسيحيّة اللاتينيّة عن عالم الإسلام ذلك المقدار المخيف من الجهل به في أوساطها، الذي لم يكن يَسُدُّ فجْوته سوى بعض التّرداد للتّصورات، أو التّمثّلات، القديمة للإسلام التي شاعت عند المسيحيّين الشرقيّين والبيزنطيّين بين القرنين الميلاديَّيْن الثّامن والعاشر.

يمكن فهم كثيرٍ من أسباب الاضطراب في صورة الإسلام في الوعي المسيحيّ الأوروبيّ الوسيط بالعودة إلى السّياقات التاريخيّة، والسّياسيّة ـ العسكريّة، التي وقع فيها

= الخليل) بدلاً من «هاجَرِيّين» (نسبةً إلى هاجر أم إسماعيل). انظر: ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006)، ص 53 ـ 54.

(5) Franco Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, traduit de l'Italien par Jean Pierre Bordas (Paris: Éditions du Seuil, 2002), p. 118.

(6) سوذرن، المصدر نفسه، ص 50 ـ 51.

(7) Maxime Rodinson, *La Fascination de l'islam* (Paris: La Découverte, 2003), p. 37.

الصّدام بين المجتمعات والجيوش الإسلاميّة والمجتمعات والجيوش المسيحيّة الأوروبيّة في العالمَيْن اللاتينيّ والإسلاميّ، وخاصةً في لحظتين تاريخيتَين مفصليّتين: بداية القرن الثّامن الميلاديّ، مع ميلاد سلطة إسلاميّة في الأندلس، في العام 711 م، وتوسُّع نطاقها في الجنوب الأوروبيّ، في النصف الأوّل من القرن التّاسع، غداة سيطرة العرب على صقلّية وسردينيا، وعلى قبرص وجزيرة كريت (في العام 827 م)، ثم مع نهاية القرن الحادي عشر للميلاد؛ مع بدء الحملة الصّليبيّة الأولى على المشرق العربيّ واحتلال القدس ومدن فلسطين وسورية، بدءًا من العام 1099، تاريخ سقوط القدس في أيدي الصليبيّين. حدث الصّدام في منطقتين متباعدتين جغرافيًا، وبين عالمين متمايزين: الأندلس و، بالتّالي، العالم اللاتينيّ؛ والمشرق العربيّ و، بالتّالي، عالم الإسلام. وستختلف نتائج الصِّدام، في الحالين، كما سنرى.

أوّلًا: في المجال اللاتينيّ

ونهتم فيه، أساسًا، بشبه جزيرة إيبيريا التي خضعت لسلطةٍ عربيّة إسلاميّة لحقبة امتدت زهاء ستّمائة وثمانين عامًا فاصلة بين فتح جيش طارق بن زياد للأندلس، وسقوط آخر مملكة عربيّة (غرناطة) في العام 1492.

1 ـ صدام السياسي

وقَع فتحُ الأندلس موقع الصاعقة في العالم المسيحيّ اللاتينيّ في القرن الثّامن للميلاد. لم تَهُبّ أوروبا الكاثوليكيّة لنجدة مسيحيّي شبه جزيرة إيبيريا حين تعرّضوا لضغط عسكريّ شديدٍ من الجنوب؛ لأنّ العمليّة العسكريّة ، التي انطلقت من المغرب، أتت سريعةً وماحقة على نحوٍ لم يكنِ الجوارُ الشماليّ لإسبانيا مهيّئًا، لوجيستيًّا وعسكريًّا ونفسيًّا، لصدّها، ناهيك بأنّها فاجأت ذلك الجوار نفسَه بالزّحف على الجنوب الفرنسيّ. أمّا في إسبانيا فكانت الانقسامات الداخليّة ـ الشّبيهة بانقسامات دول أوروبا وإماراتها ـ تَحُول دون تنظيم مقاومة فاعلة وناجحة في وجه القوّات الزّاحفة. وليس من شكّ ـ كما تفيد الرّوايات التاريخيّة عن فترة الفتح الإسلاميّ ـ أنّ التّقدم العسكريّ العربيّ في عمق إسبانيا استفاد من تلك الانقسامات بمثل ما استفاد من خِدْمات محليّة قدّمتها قوًى مسيحيّة لجيوش الفاتحين، نظير تلك التي قدَّمها مسيحيّون مشرقيّون كثر للفاتحين العرب في سورية ومصر في النصف الأول من القرن الهجريّ الأوّل (القرن السّابع للميلاد).

ليس موضوعنا البحث في حيثيّات فتح الأندلس ووقائع السّيطرة الإسلاميّة عليها، وما

انتصب في وجه استكمال عناصر تلك السّيطرة من عوائق وصعوبات؛ ولا الخلافات التي دبّت في الأندلس الإسلاميّة بعد انهيار الحكم الأمويّ فيها، ثم تشظّيها وقيام ملوك الطّوائف، وإعادة فرض النّظام فيها وتوحيدها، على أيدي المرابطين ثم الموحّدين، وصولاً إلى تجدُّد الانقسامات ونجاح القوى المسيحيّة الإسپانيّة في تحقيق هجوم معاكسٍ ناجح - بدأ عمليًا منذ إعادة الاستيلاء على طليطلة - تولّدت منه انتصارات متلاحقة بين القرنين الثّالث عشر والخامس عشر...، فهذه جيمعُها في جملة ما اهتمّ به التّاريخ السّياسيّ للأندلس، وكُتِب فيه الكثير، ممّا لا تعنينا معطياتُهُ إلاّ في الحدود التي تُلقي ضوء البيان على تاريخ العلاقة الثقافيّة بين المسيحيّة اللاتينيّة الإسپانيّة والإسلام.

وليس معنى ذلك أن العالم المسيحيّ الأوروبيّ لم يكن معْنيًا، تمامًا، بإسپانيا وأوضاع المسيحيّين فيها إبّان السيطرة العربيّة الإسلاميّة عليها؛ فلقد ظلّ البابا والكنيسة منشغلَيْن بالمسألة طويلاً، وظلاّ يقدّمان الدّعم إلى المقاتلين الإسپان في الشّمال والشّرق، ويَحْملان قضية مسيحيِّي الأندلس في أوروبا جميعها. وقبل أن يعلن البابا قراره بالحجّ الجماعي إلى فلسطين، والبدء بالحملة الصّليبيّة، كان ثمّة من يرى، من المؤلّفين اللاتين ومن المؤرّخين، أنّ الصّليبيّة بدأت في إسپانيا ثلاثة قرون قبل خطاب البابا أوربان الثّاني (1095)؛ حيث كانت «ميدانًا للصّراع ضدّ الكافر»[8]. وهذا كان ما يبرِّر، في نظر البابا أوربان الثّاني، أن يجمع، في القرن الحادي عشر، بين قتال المسيحيّين للسّلاجقةَ في المشرق، وقتالهم العربَ في الأندلس؛ فالقتالان معًا وجهان لحركةٍ واحدة قادها الله»[9]، بواسطة المسيحيّين، لنصرة المسيحيّة في وجه دينٍ «كافر» أو «وثنيّ» أو هرطقيّ؛ هو الإسلام كما تصوّرته المسيحيّة الرّومانيّة الغربيّة.

كانت السّيطرة العربيّة الإسلاميّة على الأندلس قاسية على المسيحيّين الإسپان، من غير شكّ، وخاصّةً أولئك الذين لم يخضعوا للحكم العربيّ، وكان عليهم أن ينظّموا أنفسهم - في إماراتهم المستقلّة - لخوض الحروب ضدّ الأندلس العربيّة. ومع أن مؤرّخي تلك الحقبة من الأوروبيّين يعترفون بأنّ قدرًا هائلاً من التّسامح تجاه مسيحيّي - ويهود - الأندلس أبداه الحكم العربيّ للجزيرة، وتكَرَّسَ سياسةً رسميّةً للدّولة[10]، إلاّ أنّ أوساطًا

---

(8) Alain Dumerger, *Croisades et Croisés au moyen âge* (Paris: Flammarion, 2006), p. 54.

(9) هذا في نظر البابا «يعني، ببساطة، أنّه [= أي الله] قاد بالموازاة الحرب المقدّسة في إسبانيا والصليبيّة في القدس». انظر: Ibid., p. 56.

(10) «في الدّولة الإسلاميّة [= في الأندلس]، كانت الأديان الثّلاثة، اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام قادرة على العيش مجتمعةً في تناغم نسبيّ لما يزيد على ستمائة عام». انظر: Karen Armstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism* (New York: The Random House Publishing Group, 2001), p. 6.

لاهوتيّة مسيحيّة في الأندلس وقفت، من ذلك الحكم، موقفَ معارضةٍ واحتجاج بلغَ ذروته في ما عُرِف باسم حركة «شهداء قرطبة»[11]؛ فلقد ظهرت، في منتصف القرن التّاسع الميلاديّ (الثالث للهجرة) كتابات في الأندلس للاهوتيّين مسيحيّين معادية للإسلام والمسلمين. ولم تكن مناسبتُها السّجال المألوف، في أوساطهم، مع الإسلام، وإنما اقترنت بميلاد نزعة أصوليّة متطرّفة - في بعض الأوساط الإكليريكيّة ـ ضدّ التّثاقف الجاري في الأندلس، بين أتباع الدّيانات الثّلاث، الذي كسبت فيه الأندلس جماعات مسيحيّة اندمجت في النّسيج الثقافيّ والأنثروبولوجيّ العربيّ، ونسيَت لغتَها وعاداتها وتقاليدها، على نحوٍ هدَّد فيه اندماجُها ذاك إيمانَها المسيحيّ. وفي مناخ صعود تلك النّزعة المعاديّة للاندماج، من قِبل رجال الدّين، ظهرت الحركة المعروفة باسم «شهداء قرطبة» - متأثّرةً بكتابات ألفارو ـ وهي التي وقعت، في نطاقها، حوادث كثيرة من اجتراء رجال دين مسيحيّين على النّبيّ، بسبّه وشتم الإسلام جهرًا، مع ما جرَّ عليها ذلك من محاكمات وإعدامات[12].

ومع أنّ حركة «شهداء قرطبة» كانت معزولة، وأنّه «ما من شكّ في أنّه ينبغي عدم المبالغة في أهميّتها»، كما يذهب إلى ذلك جان فلوري[13]، إلّا أنّ وجودها ذاتَه يُطْلعنا على مستوى الصّدام[14] الذي وقع، في ذلك الحين، داخل الأندلس بين الأوساط اللاهوتيّة المسيحيّة والدّولة العربيّة الإسلاميّة ، والذي بلغ حدّ الجرأة والجهْر في التّعبير عن العداء للإسلام والمسلمين. وليس في مصادر التّاريخ ـ الأوروبيّ والعربيّ ـ عن إسبانيا ما يثبت أنّ صلةً مّا قامت بين هذه الحركة، داخل الأندلس، والإمارات المسيحيّة المجاورة في الشّمال؛ الأمر الذي يعني أن قدْرًا من العداوة والرّفض للإسلام استمرّ في أوساط مسيحيّي الأندلس، وخاصّةً في الأدْيرَة والبيئات اللاهوتيّة، ولم تغير من حدّته ظواهرُ التّسامح الإسلاميّ مع المسيحيّين؛ الذين نُظر إليهم بوصفهم جزءًا لا يتجزّأ من النّسيج المجتمعيّ الأندلسيّ، والذين لم تصبهم يدٌ بسوءٍ حتّى حينما كانت جماعات أخرى أندلسيّة ـ مسلمة ـ تتعرّض، على أيدي الأمويّين والمرابطين - وحتى الموحّدين ـ للضّغط وتعيش

---

(11) انظر في هذه الحركة، وفي مواقف احتجاجيّة جريئة لها، ومستفزّة في الوقت عينه، تجاه الإسلام والمسلمين والنّبيّ (في السّاحات العامّة لقرطبة كما في المساجد)، بعضاً من الأمثلة لذلك في: Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of Image* (Oxford: One World Publications, 2009), pp. 17 and 144 - 145.

(12) Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade - violence et religion dans le christianisme et l'islam*, pp. 115 and 122 - 124.

انظر في هذا أيضاً: سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 58 ـ 59.

(13) Flori, Ibid., p. 124.

(14) بمقدار ما يُطلعنا على مستوى النّجاح الذي حقّقتهُ عمليّة الاندماج الثّقافي والاجتماعيّ في الأندلس.

محنة التّضييق والحصار. ولقد كان لمشاعر العداوة هذه، مدفوعةً إلى أقصاها من جانب الممالك المسيحيّة المجاورة، أن تفعل فعلها بمناسبة ما عُرِف في التّاريخ الإسبانيّ، والتّاريخ الأوروبيّ عامّةً، باسم «حروب الاسترداد» (Reconquista)؛ ففي تلك الحروب، التي وضعت حدًّا لتجربة الأندلس العربيّة، لم يكن الهدف استعادة أرضٍ سقطت في قبضة العرب والمسلمين قبل ستّمائة عام، وإنّما تصفية الأخيرين تصفيةً شاملة بلغت حدّ الإبادة بعد رفضهم اعتناق النّصرانيّة كَرْهًا!

مع محدوديّة التّسامح في التّجربة التاريخيّة الإسلاميّة، وفي فكر الفقهاء خاصّةً[15]، إلّا أنّ ذلك التّسامح يتجاوز - في نظر جان فلوري[16]- ما فعلته الدّول المسيحيّة تجاه أتباع الدّيانات الأخرى؛ فإذ يَعُدُّ الإسلامُ اليهودَ والمسيحيّين أتباعَ ديانتين يعترف بهما، حتّى وإنْ شدّد على تحريفهم إيّاهما؛ وإذ تعترف المسيحيّةُ، أيضًا وحصرًا، باليهود واليهوديّة؛ لا تتّخذ اليهوديّة والمسيحيّة معًا الموقفَ عينَه تجاه الإسلام! وقد تبدّى ذلك - أكثر ما تبدّى - في الأندلس بعد نجاح حروب الاسترداد، مع فارقٍ تجلّى في أنّ الإنكار المسيحيّ، هذه المرّة، لم يقتصر على المسلمين حصرًا، بل شمل اليهود أيضًا؛ وهو الأمر عينُه الذي حصل في القدس، قبل سقوط غرناطة بأربعمائة عام، حين نظّم الصليبيّون مذبحةً جماعيّة للمسلمين واليهود، في المدينة المقدّسة، بعد احتلالها في أواخر القرن الحادي عشر (15 تموز/يوليو 1099)!

لقد نُظِر إلى حروب الاسترداد، في أوساط اللاهوتيّين المسيحيّين والمحاربين، وكأنّها «تحقيق لإرادة الله» في التّاريخ[17]. وكان مثل هذا الوعي يبرّر ارتكاب تلك الفظاعات الوحشيّة التي ارتكِبت ضدّ المسلمين واليهود في إسبانيا الكاثوليكيّة، غداة سقوط غرناطة (1492)؛ أليست إرادة الله نافذة؟ يُهوِّن برنارد لويس، قليلًا، من شأن ما أصاب اليهود من تلك الفظاعات الكاثوليكيّة الإسبانيّة مقارنةً بما أصاب المسلمين؛ فهو يذهب إلى القول[18] إن المسيحيّة الأوروبيّة لم تتعامل مع المسلمين في إسبانيا - كما في البرتغال وصقلّية - بعد حروب الاسترداد، بمثل ما تعاملت به من تسامح مع اليهود؛ إذْ فرضت عليهم اعتناق

---

(15) بيّن علي أومليل في أنّ التسامح في التّاريخ الإسلاميّ، تجاه المخالفين في العقيدة، كان أوسع ممّا قرّرت نطاقاته كتاباتُ الفقهاء: التي كانت متشدّدة كثيرًا تجاههم. انظر: علي أومليل، في شرعيّة الاختلاف (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، 2010).

(16) Flori, Ibid., pp. 111 - 112 and 248.

(17) Ibid., p. 128.

(18) Bernard Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, traduit de l'Anglais par André Charpentier (Paris: Gallimard, 1992), pp. 15 - 16.

المسيحيّة بالقوّة، وخيّرتهم بين المسيحيّة أو النّفي أو الموت[19]. وهذا صحيح، ولكن يهود الأندلس لم يُفلِتُوا من العقاب، وليس في التّاريخ ما يدُلُّ على أنّهم عوملوا بتسامح؛ بل تعرَّضوا لمثل ما تعرَّض له المسلمون من اضطهاد، بعد احتلال فيرديناند وإيزابيلا لغرناطة. وقد أوردت المستشرقة البريطانيّة كارين آرمسترونغ معلومات مفصَّلَة عن معاناة اليهود - وهي المتعاطفة شديدَ التّعاطفِ مع الإسلام - منها أنّ سبعين ألف يهوديّ أُجْبِروا، بالقوّة، على اعتناق المسيحيّة، فيما نُفي من إسبانيا مائة وثلاثون ألفًا منهم[20]!

إنّ «تحقيق إرادة الله» جرت بقسوةٍ لا إنسانيّة من الحكم الكاثوليكيّ، ولم يكن ثمّة ما يبرّرها بعد أن انتهى الحكم العربيّ للأندلس. وليأخذ القارئ فكرة عن تلك المأساة الرّهيبة، يكفيه أن يقرأَ هذا المقطع، عن محنة الموريسكيّين العرب، للمستشرق الألمانيّ يوهان فوك؛ الذي سنثبته، على طوله، لأهميّته. يقول فوك: «طالب كلّ من فرناندو دي تالافيرا، رئيس أساقفة إشبيلية، وكسيمانس، بحمل المسلمين على التنصُّر بالقوّة. وفي بادئ الأمر جرى الرّهان على الارتداد بالطّرق السّلمية. والمرسوم الذي صدر بتاريخ 31 مارس 1492، والذي نصَّ على إجلاء سائر اليهود عن إسبانيا، لم يُثِر في المسلمين المخاوف. غير أنّ محاولات التّنصير لم تُحقّق الأمل المرجوّ منها، بل، على العكس من ذلك، أدّت إلى انفجار غضب المسلمين، حيث نُظِّمت تظاهراتٌ انطلاقًا من غرناطة، وطافت كلّ أرجاء المملكة القديمة، ولم يتم قمعها إلّا بجهدٍ فائق. هنا لجأ كسيمانس وتلافيرا إلى اتّباع الشّدّة، حيث عُمِّم إعلانٌ يخيّر المسلمين بين التّعميد (اعتناق المسيحيّة) والهجرة. وعلى أثر ذلك، هاجر كثيرٌ من المسلمين إلى أقطار إسلاميّة، لا سيّما إلى المغرب المجاورة. أمّا الآخرون، الذين امتنعوا أو تعذّر عليهم ذلك، فقد قبلوا بالتّعميد مكرهين، وظلّوا على ولائهم النّفسّي لدينهم الأوّل. وقد برَّر المسلمون هذا الرّياء تحت شعار (التّقيّة) التي كان يمارسها الشّيعة بشكل خاص»[21]. وفي نطاق هذه المغافلة الاضطراريّة، التي ألجأتهم إليها الضّرورة القاهرة، «وبتحفُّظ روحيّ شاركوا المسيحيّين شعائرَهم، وشربوا الخمر، وأكلوا لحم الخنزير، وزوّجوا أبناءهم الذّكور لمسيحيّات، وامتنعوا عن فعل العكس، ثم ما لبثوا أن عادوا إلى الإسلام تارة أخرى [...] لكنّ الكنيسة عادت فحاولت التخلّص من ظاهرة الاعتناق الشكليّ للمسيحيّة بالاستعانة

(19) Ibid., p. 25.

(20) Karen Armstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism* (New York: The Random House Publishing Group, 2001), p. 7.

(21) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، نقله عن الألمانيّة عمر لطفي العالم (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2001)، ص 39.

بمحاكم التّفتيش [...] ولكن دون أن يُكَلَّل ذلك بأيّ نجاح»[22]. وعلى الرّغم من التّضييق والاضطهاد والملاحقة، «استطاع المسلمون تأكيد أنفسهم طوال القرن السّادس عشر، بل راودهم الأمل، مع صعود الإمبراطوريّة العثمانيّة، في استعادة السّيادة الإسلاميّة في الغرب. ووقعت في جبال الأطلس، بالذّات، عدّة محاولات تمرُّد قُمِعت بصعوبةٍ بالغة؛ كما حدث في سنة 1570. كلّ ذلك أظهرَ، بما لا يقبل الشّكّ، أنّ سياسة تنصير المسلمين، ومحاكم التّفتيش، لم تؤدّيا إلى النّتائج المرجوّة. وهكذا فقد وجدتِ الدّولة نفسها مضطرّةً إلى اتّباع أقسى الوسائل؛ فأجْلت، في سنة 1609، المسلمين كافّة عن البلاد. وبذلك بات لزامًا على كل الموريسكيّين المتبقّين مغادرة إسپانيا؛ فهاجرت غالبيّتهم العظمى إلى شمال أفريقيا، وتلك كانت نهاية الإسلام على شبه الجزيرة الإيبريّة»[23].

أثبتنا هذا النّصّ، على طوله، وعلى ما يتضمّنه من إفادات معروفة في مصادر التّاريخ عن هذه اللّحظة الكالحة من تاريخ المسيحيّة اللاتينيّة، لكي نؤكّد تأثيرات علاقات الصّدام الإسلاميّ ـ المسيحيّ ، في بلاد الأندلس، وفي لحظتيْ ذلك الصّدام (الفتح والاسترداد)، في النّظرة إلى الإسلام والمسلمين ـ من قِبل المسيحيّة اللاتينيّة ـ كما سنبسُطها، بإيجاز، في الفقرة التالية، مشدّدين على أنّها (= النّظرة) بمقدار ما تستعيد بعض المأثور المسيحيّ الشرقيّ في رؤية الإسلام (= عند يوحنّا الدّمشقيّ خصوصًا)، وبعض المأثور المسيحيّ البيزنطيّ[24]، ترسي أسسَ ومحدِّدات الصّورة/ الصُّوَر النّمطيّة التي تكوّنت في الوعي المسيحيّ اللاتينيّ في أوروبا برمّتها، ولفترةٍ سبقت الحروب الصّليبيّة بما يزيد على المائتيْ عام.

2 ـ صِدَامٌ ثقافيّ

سَبَقَ أن نوّهنا، في بداية هذا البحث، بتفوُّق معارف الإسپان، وأهل صقلّية، عن الإسلام على معارف الأوروبيّين لسببٍ معلوم: احتكاكهم المباشر بالمسلمين في الأندلس. غير أنّ هذا الامتياز، الذي يسجّله الإسپان على أقرانهم الأوروبيّين، ليس مبرِّرًا للقول إنّ معارفهم تلك دقيقة، وإنّما نقصد منه إلى الاعتراف بأنّها أعلى وأوسع، نسبيًا، ممّا كان لدى الأوروبيّين. لو أردنا أمثلةً لذلك الفارق بين هؤلاء وأولئك، لكان يكفينا القول إنّ الإسپان، خلافًا للأوروبيّين، لم يكونوا يُجارون الأخيرين في الاعتقاد أنّ المسلمين وثنيّون لا إله لهم (كما كان يحسبُ المسيحيّون اللاتين)، وإنّما اعترفوا أنّهم موحِّدون؛ يؤمنون

(22) المصدر نفسه، ص39.

(23) المصدر نفسه، ص 39 ـ 40.

(24) والحقّ أنّ الأمر يتعلّق في هذا بما هو أسوأ وأَكْلَح في ذلك المأثور المسيحيّ (الشرقيّ والبيزنطيّ واللاتينيّ).

بإله قريبِ الصّفات من إله اليهود والمسيحيّين. ومع ذلك، ظلّ المسيحيّون الكاثوليك في إسبانيا يشاطرون الأوروبيّين الجهل بالكثير ممّا في تعاليم الإسلام وعقائد المسلمين، ما خلا أولئك الذين اندمجوا منهم في المجتمع الأندلسيّ. وقد يكون في جملة أسباب ذلك الجهل استقاؤهم معارفَهم عن الإسلام من المسيحيّة الشرقيّة في ظروف الفتح[25]، و - أحيانًا - جهلهم حتّى تلك المعارف، المضطربة والمشوّشة، التي كوّنها لاهوتيّو المسيحيّة الشرقيّة عن عقيدة الإسلام وعن المسلمين في القرنين السّابع والثّامن للميلاد، أو بلوغها مداركَهم بتوسُّطات عدّلت من صورتها الأصليّة. هل كان الجهل خاصًّا بمن لم يتّصلوا بالمسلمين من الأوروبيّين حصرًا؟ كان نورمان دانييل قد أفادنا[26]، مثلًا، بأنّ قليلين هُم أولئك الذين كانوا يستطيعون، في أوروبا المسيحيّة الوسطى، التّمييز بين القرآن والحديث، بين كلام الله في القرآن - كما يقرّره الإسلام - وتبليغ محمّد بن عبد الله كلام الله ذاك وتكلُّمِه - هو شخصيًّا - في الأحاديث. ولم يكن الخلطُ ذاك - بين القرآن والحديث - ذائعًا في البيئات المسيحيّة اللاتينيّة، من خارج إسپانيا، فحسب وإنما كان سائدًا - كما يقول دانييل - حتى في الأوساط اللاهوتيّة الإسپانية؛ وآيُ ذلك أنّ سان پيدرو[27] كان في جملة أولئك، حيث لم يميّز بينهما هو نفسُه.

تمدّنا دراسة ريتشارد سوذرن، عن صورة الإسلام في أوروبا الوسطى[28]، بمورد أساس لمطالعة اتّجاهات رأي المسيحيّة الإسپانية في الإسلام، من خلال تحقيبه مراحلَ ردّ فعلها على الإسلام[29] في فترات ثلاث؛ فهي «اتّسمت بالعداء العاطفيّ الشّديد في فترتين؛ الأولى (القرن السّابع)، والأخيرة (القرنان الخامس عشر والسّادس عشر)، أمّا القرون الواقعة بين التّاسع والخامس عشر فتحفل بالانفعال، وتصوير الإسلام. لكنّ الانطباع العامّ لدى المسيحيّين الإسپان عن الإسلام يبقى معقولاً وهادئًا، بل وإيجابيًّا إلى حدٍّ ما». من الطّبيعي أنّ فترتيْ العداء مقترنتان بلحظتَي الصّدام، اللتين تناولناهما فوق، أكان ذلك إبّان الفتح - حين خضع الإسپان لسلطان الغالب (المسلِم) أو إبّان حروب الاسترداد؛ حين أخضعوه.

---

(25) إلى ذلك يذهب نورمان دانييل الذي ألّف أهمّ مصدر، على الإطلاق، في موضوع المعرفة الغربيّة عن الإسلام في العصور الوسطى - حين يعزو السّبب إلى أنّ «الأفكار التي كوّنها المسيحيّون الأوّل عن الإسلام، تحت وطأة هذه الشّروط [= يقصد ظروف الفتح]، سيمتصُّها الغرب اللاتينيّ ويتبنّاها». انظر: Daniel, *Islam and the West: The Making of Image*, p. 13.

(26) Ibid., p. 56.

(27) Ibid., p. 57.

(28) راجع المعطيات في الهامش الرقم (4).

(29) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 56.

والواقعُ بين اللحظتين زمنٌ ممتدٌّ لمئات السّنين كان الاندماج والتّساكن فيه قد فَعَل فعله، وفَرَض الأمرُ الواقع أحكامَه على الخاضعين. ولكنّه - أحيانًا - كان زمنًا مكتنزًا بحقائق التّشبُّع بقيم الحضارة الجديدة (العربيّة الإسلاميّة) في أوساط الإسبان إلى الحدّ الذي أَحْفَظَ اندماجهم الاجتماعيّ والثقافيّ واللّسانيّ، مثلما ذكرنا، بيئاتٍ لاهوتيّةً، أصوليّة ومتطرّفة، خشيت على المسيحيّين فقدانَ دينهم ولسانهم، فجنحت إلى التّطرف (حركة «شهداء قرطبة» مثلًا). يورد جون فلوري[30] أمثلةً عدّة للكتابات المعادية للإسلام في إسبانيا، وفي الغرب المسيحيّ الوسيط. وقبله، ساق نورمان دانييل أمثلةً لها أكثر وفرة. وإذا كان التّفسير المناسب لهذا العداء أنّه يُفْصِح عن ردّ فعلٍ تجاهَ إسلامٍ غازٍ، أوّلًا، ومختلف، ثانيًا، فإنّ ممّا يفسّره - أيضًا - ذلك الجهلُ به السّائد في أوروبا والأوساط المسيحيّة اللاتينيّة.

سبق أن أشرنا إلى وجهٍ من ذلك الجهل يَكْمَن في صعوبة التّمييز - لدى أوروبيّين كثيرين (بمن فيهم الإسبان) - بين القرآن والحديث. وممّا يفصح عن ذلك الجهل بعضُ السّجال اللاهوتيّ حول أصالة القرآن. والحقّ أن معظم ذلك السّجال إنّما كان - كما يرى نورمان دانييل[31] - بهدف إثبات نسبة القرآن إلى النبيّ ونفي مصدريّته الإلهيّة. وقد وُجِدَ منهم من نَسَبَهُ إلى غيره؛ مثل پيدرو دي ألفونسو (Pedro de Alfonso) الذي ذهب إلى أن القرآن «لم يُكْتَب بيد النبيّ، وإنما صحابتُه هُم من وضعوه بعد وفاته»[32]. غير أنّ الأمر لم يكن يتعلّق بجهلٍ فحسب، وإنما بموقف إنكاريّ لرسالة الإسلام وأصالة وحْيها. إنّ أشخاصًا كثرًا مثل بطرس المبجّل، وروجر باكون، وريكولدو، وفيتزلاف...، من لاهوتيّي أوروبا الوسطى ومؤلفيها، لم يكونوا جاهلين برسالة الإسلام، لكنّ مواقفهم منه ظلّت محكومة بالإنكار الدينيّ المستنِد إلى فكرة الصّحّة المطلقة للعقيدة المسيحيّة و«انحراف» عقيدة الإسلام عن الإيمان «القويم». والإنكار هذا غالبًا ما يتكوّن من مقارنات بين الدّينَيْن، يُجريها هؤلاء، لتخرج المسيحيّة بعدها منتصرة[33].

يستعيد مسيحيّو إسبانيا نظرة المسيحيّة الشرقيّة والبيزنطيّة إلى الإسلام بوصفه «هرطقة» أو «بدعة» في أفضل أحوال ظنٍّ لاهوتيّيها ومؤلّفيها به. وقد كان بطرس المبجَّل أوّل من شدّد على هذه الفكرة، في إسبانيا وأوروبا، مستعيدًا إيّاها من أصولها الشرقيّة مع

---

(30) Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade - violence et religion dans le christianisme et l'islam,* pp. 125 - 126 and 135.

(31) Daniel, *Islam and the West: The Making of Image,* p. 88.

(32) Ibid., p. 54.

(33) يستعرض نورمان دانييل كثيراً من تلك المواقف في الصّفحات 35 ـ 52، 67 و82 ـ 83 من المصدر نفسه.

يوحنّا الدّمشقيّ. وهي عينها الفكرة التي ردّدها مارك الطليطلي (Mark of Toledo) وكيتون (Ketton) وسان پيدرو؛ الذي لم يتوقّف عند حدود وصف الإسلام بالبدعة، بل زاد على ذلك بالانتباه إلى البدع ومذاهبها داخل الإسلام نفسه»[34]. ومن تفصيل القول التّنبيه إلى أنّ وسْم الإسلام بالهرطقة أو البدعة، عند اللاهوتيّين الإسبان، هو أدنى إلى بعض الاعتراف به من الإنكار المسيحيّ الأوروبيّ له - بدءًا من العهد الصّليبيّ - الذي تجلّى في أوصاف مثل: الوثنيّة والكفر... إلخ. ولقد كان من اللافت الاهتمام الإسبانيّ، مثلاً، بما بين القرآن والمسيحيّة من شَبَه في مسائل عدّة، والمناظرة التي أجراها كثيرون بين القرآن والمسيح[35]؛ أو الانتباه إلى المكانة الرّفيعة التي احتلّها المسيح ومريم العذراء في القرآن... إلخ. غير أنّ ذلك وغيره لم يمنع المؤلّفين المسيحيّين من الطّعن على الإسلام والقرآن، والانغماس في البحث عمّا عَدُّوه أخطاء فيه و«تحريفات»[36].

آذَنَ القرن الحادي عشر للميلاد ببعض التحسُّن في نظرة المسيحيّة إلى الإسلام، قبل إطلاق موجتها الصّليبيّة الأولى. ويعود السّبب في ذلك[37] إلى زيادة الاتّصال المسيحيّ بالمسلمين بعد انتزاع المسيحيّين صقلّية، وطليطلة (ثم القدس لاحقًا) من الأخيرين. وقد يكون من أظهر وجوه ذلك التحسُّن ترجمةُ القرآن إلى اللاتينيّة في القرن الثّاني عشر، والتعرّف إلى نصّه كاملاً، لا الاكتفاء بشذرات منه. ومع أن التّرجمات اللاتينيّة لتراث الإسلام لم تكن مباشرة، أي لم يقم بها المسيحيّون اللاتين، لجهلهم اللّغةَ العربيّة في ذلك الحين، وإنما جرت «بوسطاء لغويّين، كمسيحيّين شرقيّين، أو بمسيحيّين محليين اعتنقوا الدين الإسلاميّ»[38]، وبالتالي تعلّموا العربيّة، إلاّ أنها انطلقت منذ موّل بطرس المبجّل (Pierre le Vénérable) عَمَل فريق للتّرجمة، وأنجز الإنكليزيّ رويبرت دو كيتون (Robert de Ketton) ترجمة القرآن[39] في العام 1143. وإذا كان بطرس المبجّل، أباتي ديْر كلوني (Cluny)، بَذل جهدًا كبيرًا لتأمين معرفة علميّة بالدّين الإسلاميّ، فلم يكن ذلك بدافع الفضول العلميّ، حصرًا، بل لتوفير سلاح

---

(34) المصدر نفسه، ص 213.

(35) «القرآن في الإسلام قريب جداً ممّا كانَهُ المسيح في المسيحيّة: كلمة الله». انظر: المصدر نفسه، ص 53.

(36) يتحدث سان پيدور، مثلاً، عمّا عدّه تناقضات وأخطاء في القرآن في تقديمه روايته المستقاة من «العهد القديم» (التوراة). انظر: المصدر نفسه، ص 83.

(37) Rodinson, *La Fascination de l'islam*, p. 38.

(38) فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص 16.

(39) Rodinson, Ibid., pp. 44 - 45.

وقارن بـ: فوك، المصدر نفسه، ص 17؛ وبـ: سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 80 ـ 82؛

وقارن أيضاً بـ: Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 131.

فكريّ للدّفاع عن كنيسة كاثوليكيّة كانت تعيش، في ذلك الحين، مشكلات ونُذُر انشقاقات، ولمواجهة البدع والهرطقات اليهوديّة والإسلاميّة؛ كما كان يراها مسيحيّو إسپانيا وأوروبا. نعم، لقد كان التّبشير «خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن»، كما يقرّر يوهان فوك[40]، غير أنّ أوضاع الكنيسة من الدّاخل شجّعت على تلك التّرجمة لاستخدامها في أغراض الدّفاع عن نفسها في مواجهة الأخطار الدّينيّة الخارجيّة والدّاخليّة على السّواء. وهو مقصِدُ بطرس المبجّل الذي لم يفهمه كثير من أصدقائه ومجايليه[41]، قبل أن يدرك اللاحقون أهميّة ما فَعَل، فيُقدمون على مزيدٍ من الطّبعات والتّرجمات[42].

إذا استثنينا حركة «شهداء قرطبة»، وما جرّتْهُ جرأتُها على الإسلام ونبيّه من ردود فعل إسلاميّة قاسية، وما أفصحت عنه الحركةُ تلك من مشاعر البغضاء والعداء، يمكن القول إنّ مستوى الصّدام الثقافيّ لم يكن، في حالة المسيحيّة الإسپانية، بالحدّة التي كانَها ردُّ الفعل السّياسيّ والعسكريّ الإسپانيّ تجاه المسلمين؛ بعد سقوط آخر ممالكهم في الأندلس. كان الصّدام الثقافيّ قابلاً للاستيعاب من الطرفيْن، ضمن الحدود التي سمح بها التّسامح الإسلاميّ تجاه عقائد المخالفين، بينما تجاوزَ الصّدام السّياسيّ ـ العسكريّ أيَّ إمكان للاستيعاب مع جنوح الإسپان إلى تصفية المسلمين واليهود وتَجْليتهم بعد فشل سياسات تنصيرهم القسريّ! ولا يكاد يشبه هذا الصّدام الأخير، ونتائجه الدراماتيكيّة الكارثيّة، سوى ذاك الذي حصل – في عالم الإسلام هذه المرّة ـ إبّان الحملة الصّليبيّة؛ وهو قاد إلى صدام ثقافيّ إسلاميّ ـ مسيحيّ أشدّ عنفًا من ذاك الذي عاشته الأندلس وجوارها المسيحيّ.

ثانيًا: في المجال الإسلاميّ

طبع العداءُ العلاقةَ المتبادلة بين المسيحيّين اللاتين (= الأوروبيّين) والمسلمين طول موجات الحروب الصّليبيّة المتعاقبة. ولقد فاقت درجةُ العداء هذه ما كان بين المسيحيّة الإسپانيّة والمسلمين، وهي ـ قطعًا ـ فاقت ما كان بين المسيحيّة الشرقيّة والمسيحيّة البيزنطيّة والمسلمين من صراعات وعداء. والحقّ أنّ المسيحيّة اللاتينيّة، الغازية بلادَ

(40) فوك، المصدر نفسه، ص 16 وص 24. وقد علّل يوهان فوك إقدام بطرس المبجّل على خطوته تلك باقتناعه بأن «لا سبيل إلى مكافحة (هرطقة محمّد) بعنف السّلاح الأعمى، وإنّما بقوّة الكلمة، ودحضها بروح المنطق الحكيم للمحبّة المسيحيّة. لكنّ تحقيق هذا المطلب كان يشترط المعرفة المتعمّقة برأي الخصم أوّلاً. وهكذا وضع خطّة للعمل على ترجمة القرآن إلى اللاتينيّة» (ص 17).

(41) Rodinson, Ibid., pp. 43 - 44.

(42) بعد قرابة أربعمائة عام، ستظهر طبعة أخرى للقرآن في البندقيّة (في العام 1530). انظر: فوك، المصدر نفسه، ص 46. كما صدرت طبعتان أخريان له في القرن السّابع عشر (ص 97).

المشرق، أبدتْ من القسوة والشّراسة ما لم يُبْدِه المسلمون عند غزوهم بلاد بيزنطة وممالكها في الشّام ومصر، في القرن السّابع للميلاد، أو عند غزو التّرك السّلاجقة لأطراف بيزنطة، والتّرك العثمانيّين لقلب بيزنطة وممالك الأخيرة في البلقان. وربما لا يشبه وحشيّة الصّليبيّة في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر سوى وحشيّة الكاثوليك الإسبان تجاه الأندلسيّين في القرن السّادس عشر وبداية السّابع عشر. وسنرى، في الفقرات اللاحقة، كيف كان التّساوُق تامًّا بين الفعل العدوانيّ، العسكريّ والسّياسيّ، والفعل العدائيّ الثقافيّ عند الصّليبيّين، وكيف فسَّر الأول الثّاني وتَفَسَّر به في الآن عينِه.

لم يكنِ المسلمون مَن أطلقوا وصف الصّليبيّين على الجيوش الأوروبيّة الغازيَة فلسطينَ وبلادَ الشّام عامّةً؛ كانوا يسمّون مسيحيّي الغرب بالفرنجة «لتمييزهم عن الرّوم البيزنطيّين»[43]، ولا نجد في الاستوغرافيا العربيّة استخدامًا لعبارة الصّليبيّة والصّليبيّين[44]. وقد يكون دقيقًا ما ذهب إليه دارسون كثر[45] لتاريخ الحروب الصّليبيّة من أنّ هذه العبارة لم يُبْدَأ في استخدامها إلّا في القرن الخامس عشر، أي بعد أن انتهت حروبُها بانكسار جيوشها. ولتسميتهم فِرَنْجَة دلالة كبيرة؛ فالعبارة وإن كانت قد اشتُقّت من الـ Franc، تدلّ على أنّ الأمر يتعلّق، في هؤلاء الغزاة، بأجانب غرباء، في مقابل عدِّ مسيحيّي الشّرق ومسيحيّي بيزنطة من أهل المنطقة، أُسوةً بغيرهم من العرب والمسلمين. كيف شنّت أوروبا المسيحيّة حروبها على بلاد المشرق، ولأيّ أهداف شنَّتها؟

سؤال الكيف مهمّ جدًا لجهة التّقاليد التي رسّختها المسيحيّة الأولى، والتي تقضي ـ طبقًا لتعاليم السيّد المسيح ـ بنبذ العنف. يسجّل جان فلوري[46]، مؤرخ الصّليبيّة الكبير، مفارقة جديرة بالانتباه في هذا المعرض، هي أنّ المسيحيّة الأولى، منذ المسيح، دين سلام ينبذ استخدام السّلاح والعنف، في الوقتِ الذي كان فيه البابا أوربان (أوربانوس) الثّاني يدعو، في نهاية القرن الحادي عشر، إلى الاستيلاء بالقوّة على القدس. فهل يمثّل ذلك خروجًا على تعاليم المسيحيّة، أم أنّ عنفها أتى يشكّل ردّ فعْلٍ على فعل الجهاد الذي مارسه

(43) فرانشسكو غابريلّي، المؤرخون العرب للحروب الصّليبيّة، إعداد وتحقيق وترجمة نبيل رضا المهايني (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، 2015)، ص 17.

(44) Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, p. 28.

(45) يذهب دارسٌ للحروب الصّليبيّة إلى أنّ العبارة استُخدمت، أوّل مرة، في القرن الخامس عشر، لكنّها تُدوولت، قبل ذلك، بدءاً من العام 1215، في قاموس اللّغة الشّائعة البذيئة. انظر: Dumerger, *Croisades et Croisés au moyen âge*, pp. 7, 15 et 50 - 51.

(46) Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade - violence et religion dans le christianisme et l'islam*, p. 7.

ينفي فلوري[47] أن يكون الجهاد سببًا لتوليد ظاهرة «الحرب المقدّسة»، لأنّ هذه بدأت قبل الإسلام؛ منذ تبنّى الإمبراطور قسطنطين المسيحيّة، في القرن الرابع الميلاديّ، وأصبح على الإمبراطوريّة الرومانيّة أن تخوض الحرب ضدّ الغزاة. ولقد برّر رجال الدّين المسيحيّون تلك الحرب الدّفاعية، التي تخوضها الدّولة، واتّسع نطاق تقديس الحرب: سواء في مواجهة النّورمانديّين أو المسلمين. غير أنّ تورُّط الكنيسة في النّشاط الإقطاعيّ، كان عاملاً ثانيًا في خلعها القداسة على العنف؛ حيث سيصبح استخدامُه مقدّسًا لأنه مصروف للدّفاع عنها وعن أملاكها. وليس يبعد من الوجاهة في تفسير الظّاهرة ـ وهو ما لم يُثِر انتباه فلوري ـ أن يكون انصرافُ المسيحيّة عن تعاليمها الدّينيّة النّابذة للعنف نتيجةَ تشبُّعها بقيم المجتمعات الرّومانية (رَوْمَنَتِها)، وليس فقط نتيجة تحوُّلها إلى ديانةٍ رسميّة للإمبراطوريّة وتحمُّلها تبعات سياسة الدّولة، والمشاركة فيها بالتّسويغ والشّرعنة. في الأحوال جميعِها، حرص فلوري على تصحيح فكرة الجهاد الإسلاميّة، في الوعي الأوروبيّ المعاصر والمشدود إلى الرّوايات القديمة عنه منذ القرون الوسطى، من خلال تبرئة الإسلام ونبيّ الإسلام من تهمة العنف والتّحريض عليه، بل وإسباغ القداسة الدّينيّة عليه، كما اعتاد الأوروبيّون ـ ماضيًا وحاضرًا ـ أن يفهموا معنى الجهاد.

يسجّل فلوري[48]، بموضوعيّة، أن «السّلوك الحربيّ لمحمّد كان، منذ البدء، سلوكًا دفاعيًّا خالصًا»؛ ومعنى ذلك أنّه لم يمارس عنفًا هجوميًّا ضدّ خصومه، وأنّ استخدامه لغرض الدّفاع الذّاتيّ أمرٌ مشروع. وهو يربط شرعيّته تلك بالنّصّ القرآنيّ؛ فالقرآن يبرّر استخدام السّلاح لمصلحة الجماعة، غير أنّ تأويلات «حربيّة» لآياته ولمواقف النّبيّ الحربيّة السّابقة ستذهب، كما يرى، بعيدًا ممّا قرّرته تعاليم الإسلام، خالعةً القداسة على الحرب. وإذ يدحض فلوري تلك التّأويلات بالتّذكير بأنّ حمْلات النّبيّ وأصحابه على المكّيّين كانت من نوع ما هو مألوف عند العرب في ذلك الإبّان وقبله، يعزو مبدأ تلك التّأويلات إلى واقع أنّ «حضور النّبيّ في تلك العمليّات، الموجَّهة من أجل قضية الإسلام النّاشئ، أسبغ عليها قداسة على نحو واضح»[49] من لدن من تأوّلوا تلك التّعاليم. قد يختلف المرء مع فلوري في ذهابه إلى القول إنّ «نظريّةً» في الجهاد تبلورت في الفكر الإسلاميّ، خلال

---

(47) المصدر نفسه، ص 8. وهو عينُه الموقف الذي ذهبت إليه كارين آرمسترونغ في كتابها. انظر: Armstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism.*

(48) Flori, Ibid., p. 101.

(49) Ibid., p. 107.

القرنين التّاسع والحادي عشر للميلاد، غير أنّه (المرء) لا يسعه سوى مشاطرته رأيَه[50] في تلك المفارقة التي يعبّر عنها ازدياد الدّعوات، والنّصوص الفقهيّة الدّاعية إلى الجهاد، في القرنين المشار إليهما، في وقت كانت الفتوحات الإسلاميّة الكبرى قد أُنجزت قبل أكثر من مائتي عام (= القرن السّابع)، ولكن أيضًا ـ وأساسًا ـ في حقبة ركودها و، أحيانًا، جزرها: أي حين كانت «الحرب المقدّسة»، وديناميّة الفتح قد ضعفت وانكفأت!

في كتابٍ وضعه عن الحروب الصّليبيّة في الإستوغرافيا العربيّة، قَصْد «مساعدة القارئ الغربيّ على النّظر إلى فترة الحروب الصّليبيّة من «الجانب الآخر»، أي من وجهة نظر الخصم آنذاك»[51]، يذهب فرانشسكو غابريلّي، المستشرق الإيطاليّ المعروف، إلى الاعتراف بتفوُّق التّأريخ العربيّ للحروب الصّليبيّة على التّأريخ المسيحيّ لها[52]. وعلى ما ينطوي عليه كتاب غابريلّي - الذي اعتمد فيه على سبعة عشر مصدرًا من أهمّ المصادر التّاريخيّة العربيّة للحروب الصّليبيّة[53]- من قيمة علميّة توثيقية[54]، إلاّ أننا سنعمد إلى توسُّل المصادر الغربيّة لاتّصالها بموضوعنا: مطالعة صورة الإسلام والمسلمين ـ في فترة الحروب الصّليبيّة وما تلاها ـ في الوعي المسيحيّ اللاتينيّ؛ فنحن لا نملك أن نفهم ذلك الكمّ الهائل من المواقف الفكريّة العدائيّة في أوروبا للإسلام إنْ لم نعرف، على التحقيق، ما كان للصّدام السّياسيّ والعسكريّ ـ أثناء الحروب الصّليبيّة ـ من أثرٍ حاسم في تكوين تلك المواقف.

1 ـ الحروب الصّليبيّة

يصطدم أيُّ حديث في تجربة الحروب الصّليبيّة بمفارقة جديرة بالتّأمل؛ هي أنّ المسيحيّة الوسطى كانت، مقارنةً بالإسلام الصّاعد والزّاحف، ضعيفة ومتخلّفة، وممزّقة - فوق ذلك ـ بصراعات الممالك، وبانقسامات الكنائس نفسها بالفتن والبدع، دون حسبان النّزاعات الثّابتة بين روما وبيزنطة وانقسامها إلى مرجعيْن بابويّيْن[55]. ومع ذلك أمكنها أن تندفع اندفاعاتها العسكريّة الكبرى؛ من قلب أوروبا إلى المشرق العربي، فتحتلّ القدس

---

(50) Ibid., p. 107.

(51) غابريلّي، المؤرخون العرب للحروب الصّليبيّة، ص 13.

(52) المصدر نفسه، ص 23.

(53) المصدر نفسه، ص 25.

(54) لا يتدخل فرانشسكو غابريلّي في كتابه إلّا في مقدّمته، وفي الفِقَر القِصار التي يقدّم بها لكل قسمٍ من أقسامه (الأربعة). أمّا ما تبقى فاقتباسات واستشهادات، متفاوتة الطّول، من المصادر التّاريخيّة العربيّة.

(55) Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, p. 21.

(في العام 1099) والمدن السوريّة، وتقيم ممالك فيها عُمِّرت لفترة طويلة تعاقَبَ فيها على القدس وحدها ثمانية ملوك لاتين قبل أن يستعيدها المسلمون من جديد[56]. ليس موضوعنا أن نبحث في الأسباب التي مكّنَت المسيحيّة اللاتينيّة من النّجاح في حملاتها الصّليبيّة، على الرّغم ممّا كان يكتنف عوالمها الدّاخليّة من عوامل الضّعف والانقسام؛ ولا البحث في ما إذا كانت الأوضاع العامّة في بلاد الإسلام من التّراجع والتّهالك إلى الحدّ الذي سقطت فيه سقوطًا مروّعًا أمام الحمْلات تلك؛ فذلك ممّا لا يدخل في نطاق اهتمامنا، إنّما يعنينا ـ في المقام الأوّل ـ التّشديد على أنّ الانتصارات العسكريّة الصّليبيّة لم تكن حاسمة دائمًا، وعلى أن وجوهًا من مقاومتها استمرّت في بلاد المشرق، وأنّ مناجزاتها تطوّرت، في بعضٍ من الأحايين، بحيث أثمرت نجاحات إسلاميّةً محقّقة في مواجهتها لم تلبث أن أنجبت نصرًا ساحقًا أسقطها وفَرَض عليها الانكفاء الكامل. ولم يجانب برنارد لويس الصّواب حين استنتج أنّه «في المراوحة بين الهجمات والهجمات المضادة، بدأت مغامرة الحروب الصّليبيّة بانتصارٍ للمسيحيّين غيرِ مؤكّد، وانتهت بهزيمةٍ مؤكّدة»[57].

لم تكن المسيحيّة اللاتينيّة بعيدة، تمامًا، ممّا يجري في نطاق الإمبراطوريّة الإسلاميّة. انشغلت، ابتداءً، بالأندلس العربيّة، منذ قيامها في القرن الثّامن للميلاد، مثلما انشغلت بحروب الأمويّين ضدّ بيزنطة. ولكنّها انشغلت، أيضًا، بفترات الكبوة التي شهدتها الإمبراطوريّة منذ فقدتِ الخلافةُ العبّاسيّة شوكتها وباتت صوريّة، وتبادُل سلاجقة العراق وفاطميّو مصر السّيطرةَ على أحواز بعضهم. كان ذلك، مثلًا، ما حصل في القدس: مرمى الأوروبيّين في ذلك العهد وهدفهم؛ فلقد وضع الفاطميّون أقدامهم في فلسطين ـ والقدس خاصة ـ في العام 970 م، وانتزعها السّلاجقة منهم وسيطروا على القدس في العام 1073، ثم ما لبث الفاطميّون أن استعادوها من السّلاجقة في العام 1098، قبل أن يحتلّها الصّليبيّون في منتصف تموز/يوليو 1099. مثل هذه الانشغالات الأوروبيّة هو ما قاد اللاهوتيّين اللاتين إلى التّعويل الكبير على كسب جانب المغول أو تنصيرهم؛ «فالمغول، الذين ظهروا على المسرح التاريخيّ...، لم يكونوا من المسلمين... وقد أمل لاهوتيّون كثيرون إمكان استخدام المغول أداةً لضرب الإسلام»[58]. غير أنّ هؤلاء المغول، الذين غزوا آسيا الوسطى، في القرن الثّالث عشر للميلاد، وأجزاء واسعة من روسيا، اعتنقوا الإسلام بعد جنكيزخان، في عهد

---

(56) دخلها، بعد حرب حطّين، يوسف بن أيوب صلاح الدّين (= صلاح الدّين الأيّوبي)، أمير سورية ومصر، في تشرين الأول/أكتوبر من العام 1187.

(57) Ibid., p. 29.

(58) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 86.

ابنه، وسرعان ما دخلوا في علاقة بسلطة المماليك في مصر. ولن يطول الأمر بالأوروبيّين حتى يصطدموا بالمغول في قلب أوروبا -وقد سُمّوا في أوروبا الشرقيّة التتار نسبةً إلى قبيلة من قبائلهم [59] - حيث استمرّ حكمهم - ونهبهم - في شرق أوروبا حتى العام 1783.

حين انطلقت الحملة الصّليبيّة (الأولى) في نهاية القرن الحادي عشر للميلاد، كان في جملة أهدافها المعلنة «تحرير كنيسة الله»، على ما ورد في القانون الكنسيّ لمجْمع كليرمون[60]، أي كنيسة المهد وكنيسة القيامة في فلسطين والكنائس الشرقيّة في بلاد المشرق. وقبل أن يدعو البابا أوربان الثّاني مسيحيّي أوروبا إلى «الحجّ» إلى بيت المقدس و«تخليص قبر المسيح»، كان البابا السابق له: غريغوري (غريغويوس) السّابع قد تلقّى تقريرًا، من أحد موفَديه، يوصي بتحرير الكنائس الشرقيّة والمسيحيّين من سلطان المسلمين وسوء معاملتهم إيّاهم[61]. والغريب أنّ المصادر التّاريخيّة لتلك الحقبة تُطلعنا على نصّ رسالة بعث بها البابا غريغوري السّابع، في العام 1076 (تسعة عشر عامًا قبل بدء الحملة الصّليبيّة) إلى أحد أمراء الجزائر (هو النّاصر الحمّادي)، يشكره فيها على حسن معاملة المسلمين لرعاياهم المسيحيّين، ويشدّد فيها على ما بين أتباع الدّيانتين من مشترَكات، قائلاً: «من دون سائر الشّعوب بيننا حسنة متبادلة؛ ذلك أنّنا نعترف بإله واحد ونؤمن به، وإنْ يكن ذلك بطرق مختلفة، ونحن نُجلّه ونعبده كل يوم بما هو خالق مدبّر للعالم»[62]. وإذا كان من تفسير لمثل هذا التناقض في نظرة البابا غريغوري السّابع إلى الإسلام والمسلمين، فهو أنّ حُسْن تقديره الفكريّ للإسلام - المعبَّر عنه في رسالته الموما إليها - لم يكن يتناسب مع طموحه - وطموح الكنيسة الكاثوليكيّة - السّياسيّ إلى بسط السّلطان المسيحيّ على الأراضي المقدّسة؛ الطّموح الذي بَدَا، منذ ذلك الحين، وكأنّه بات مناط التّعويل والاعتزام في سياساتها، وخاصةً بعد صيرورة أوربان الثّاني بابًا للكنيسة.

انطلقت الدّعوة إلى الفكرة الصّليبيّة من خطاب البابا أوربان الثّاني في مجْمع كليرمون الكنسيّ، في 27 تشرين الثاني/نوفمبر من العام 1095[63]؛ الذي طالب فيه المسيحيّين بـ«الحجّ» إلى فلسطين والقدس. وكان واضحًا أنّ هذا الحجّ، الذي دعا إليه،

---

(59) Lewis, Ibid., p. 27.

(60) Dumerger, *Croisades et Croisés au moyen âge*, pp. 18 - 19.

(61) انظر التفاصيل في الفصل الأوّل من: المصدر نفسه.

(62) Ibid., p. 250, and وقارن بـ: Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), p. 9.

(63) Dumerger, Ibid., pp. 15 and 49.

لم يكن بريئًا، ولا مدنيًّا سلميًّا؛ وآيُ ذلك أنّه طلب في خطابه من الفرسان أن يكفّوا عن إيذاء الفلاّحين، قصد توفير الطّاقة لقضية عادلة: تحرير الكنائس الشرقيّة وافتكاك القدس، مدينة المسيح، من أيدي «الكفّار» (= المسلمين)[64]. ولقد أطلق خطابُه، فعلاً، سيْلاً متّصلاً من الحجيج[65]، مسلّحين وغير مسلّحين، بغرض «السّيطرة بالقوّة على القدس والأماكن المقدّسة المنظور إليها كأماكن منتمية إلى المسيحيّة»[66]. من النّافل القول إنّ خطاب البابا أوربان الثّاني انطوى على مشكلة أثارت جدلاً عند مؤرّخي الحروب الصّليبيّة الأوروبيّين؛ ذلك أنّ خطابه حَمَل دعوةً مبطّنةً إلى شنّ الحرب، والحال أنّ قرار الحرب يعود إلى الإمبراطور لا إلى البابا! ولم يكن ليطعن على ذلك أنّ هويّة الإمبراطور تغيّرت في الدّولة بعد تنصُّره؛ فـ «أن يكون الإمبراطور قد أصبح مسيحيًّا في القرن الرّابع، فهذا لا يغيّر شيئًا»[67]. غير أنّ ذلك الجدال لم يجادل في أن دعوة البابا وجدت طريقها إلى التّنفيذ على الرّغم من معضلة المشروعيّة فيها.

على أنّنا لا نملك أن نُحْسِن فهم تلك الفكرة الصّليبيّة، التي انبثقت في الأوساط اللاهوتيّة اللاتينيّة، في العقد الأخير من القرن الحادي عشر، وتحوّلت إلى موجات من الحروب المتّصلة، خلال قرنين، على أرض الإسلام، من دون معرفة دوافعها وأغراضها الحقيقيّة التي أسّستها. وسنحاول، في ما يلي، أن نقف سريعًا على ثلاثة من تلك الدّوافع والأغراض، مميّزين فيها بين ما ينتمي إلى الأولى (دافعان) وما ينتمي إلى الثّانية (غرض رئيس).

يتعلّق الدّافع الأوّل بشعور بدأ يتنامى في أوروبا، بدءًا من النصف الثّاني من القرن الحادي عشر، بأنّ اندفاعةَ الإسلام في جنوب أوروبا إلى أفول، وأنّ الضّعْف والوهْن يدبّان إلى ممالكه، وأنّ الأوان آن لمهاجمة حصونه في عقر داره. القرائن على ذلك ـ ممّا كان في أساس تكوين ذلك الشّعور ـ عديدة: من النّزاع السّلجوقيّ ـ الفاطميّ، بعد سقوط بغداد في أيدي السّلاجقة وتحوُّل الخلافة إلى خلافة صوريّة؛ إلى استرجاع روجيه، من هوتفيل، لصقلّية في العام 1060؛ إلى دخول ألفونس السّادس إلى طليطلة في العام 1085[68]. هذه جميعُها وقائع مستجدّة جرّأَتْ أوروبا المسيحيّة ، ومرجعيّاتها اللاهوتيّة، على الإسلام في

---

(64) Ibid., p. 17.

(65) امتد، زمنًا، عبر ثماني موجات من الحملات الصّليبيّة بين العام 1095 والعام 1270. انظر: Jean Chélini, *Histoire religieuse de l'occident medieval* (Paris: Hachette, 1991), p. 465.

(66) Dumerger, Ibid., p. 29.

(67) Ibid., p. 31.

(68) Rodinson, *La Fascination de l'islam*, p. 38.

مركزه، وشكّلت دافعًا رئيسًا من الدّوافع إلى إطلاق الحملة الصّليبيّة عليه؛ فَاهتبال مثل هذه الفرصة النّادرة، حيث عالَمُ الإسلام غارقٌ في فوضاه السّياسيّة، وقدرتُه على الحفاظ على مناطق سيطرته في جنوب أوروبا تتآكل فيفقد منها الكثير، ممّا ينبغي أن لا تتردّد فيه أوروبا المسيحيّة لتثأر من هزائمها في إسپانيا ، والبرتغال، وجنوب إيطاليا، وقبرص، ومصر، وبلاد الشّام...، منذ القرن السّابع للميلاد.

ويتعلق الدّافع الثّاني بهُجاسٍ دينيّ استبدَّ بالمسيحيّة عمومًا، والمسيحيّة اللاتينيّة خصوصًا، من اقتراب نهاية العالم بعد نهاية الألفيّة الأولى للمسيح[69]. والهُجاس هذا بفناء العالم، وما اصطحبه من هلوسات مَعَاديّة ونشوريّة[70] ـ وقد اجتاح الوعي الأوروبيّ برمّته «مع الألفيّة الأولى لموت المسيح وقيامته في العام 1033» ـ ترجم نفسَه في موجات حجٍّ صوب فلسطين[71]، بل هو دفع العلماء، أكثر من ذلك، إلى أن «يغوصوا في حسابات فلكيّة، أو في تفسير نصوصٍ مقدّسة [= يقصد من «العهد القديم» خاصّةً] لتحديد اليوم المعيَّن»[72] للفناء! ولعلّ من أكثر مَن انصرفوا في الانغماس في هذه الهلوسات النّشورية ألفارو؛ حيث سبق لهذا أن ربط بين السّيطرة العربيّة على إسپانيا و(بين) رؤية يوحنّا ـ في الكتاب المقدّس ـ عن نهاية العالم. هكذا عَنَت لديه تلك السّيطرة ـ مثلما عَنَت عند غيره ـ إعلانًا إلهيًّا يسبق نهاية الزّمان[73]. وقد أرهق ألفارو نفسه بالقيام بعمليّات حسابيّة معقّدة قادتْه إلى تحديد تاريخ معيّن لنهاية السيطرة الإسلاميّة في 240 عامًا[74]. هكذا تحوَّل الحجّ إلى فلسطين فعلاً من تأثيرات نظرةٍ فَنَائيّة سائدة مُسْتَلْهَمَة من أسفار العهد القديم!

أمّا الدّافع، أو الغرض، الثّالث من تلك الحملة فكان البحث عن سبيلٍ إلى إعادة توحيد المسيحيّة الأوروبيّة الممزّقة. نعرف، من مصادر التّاريخ، حركة الانشقاقات الكبرى في المسيحيّة وكنائسها[75]، وما ترتّب عليها من نزاعات وتبديع بين المذاهب؛ ونعرف أنّ

---

(69) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 89.

(70) انظر في هذا: سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 60 ـ 62.

(71) Cardini, Ibid., p. 89.

(72) Ibid., p. 90.

(73) Daniel, *Islam and the West: The Making of Image*, pp. 18 - 20.

(74) Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade - violence et religion dans le christianisme et l'islam*, p. 124.

(75) انظر في هذا خاصّة: Jean - Robert Armogathe, Pascal Montaubin et Michel - Yves Perrin, dirs., *Histoire générale du Christianisme - Des origines au XV^e siècle,* 2 vols. (Paris: PUF, 2010), pp. 79 - 89, et Chélini, Histoire religieuse de l'occident medieval, pp. 56 - 58.

انظر أيضاً: عبد المجيد الشرفيّ، الفكر الإسلاميّ في الردّ على النّصارى إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر، ط 2 (بيروت: =

الانفصال الذي حصل - في القرن الرّابع - بين الإمبراطوريّة الرّومانيّة الغربيّة والرّومانيّة الشرقيّة (= البيزنطيّة)، والذي تعمّقت فُتُوقُه أكثر في القرنين الخامس والسّادس[76]، قاد إلى تمزيق الوحدة المسيحيّة والبابويّة، فضلاً عن الإمبراطوريّة، في ظروف نجحت فيها أوروبا- نسبيًّا - في تنصير البرابرة، من نورمانديّين وهنغار وسلاف. لقد بدت الحملة الصّليبيّة، في مثل هذه الظّروف، فرصةً لإعادة توحيد المسيحيّة، الممزّقة بين شرقٍ بيزنطيّ وغربٍ لاتينيّ. وكما أنّ الفكرة الصّليبيّة وُلِدت في المسيحيّة الغربيّة اللاتينيّة، كما يقول ألان دوميرجي[77]، وينبغي البحث عنها في بُنى المجتمع الغربيّ، كذلك سيقت لهدفٍ بابويّ لم تستطع مصالح الممالك الأوروبيّة المباشرة أن تطمسه هو: توحيد الشّعوب المسيحيّة اللاتينيّة[78]. وهذا، في ما نحسب، هدفٌ سياسيّ يتوسّل الدّين، لأنّ الدّين يزوّده بالطّاقة التي إليها يحتاج للاشتغال، أمّا القدس «التي يقاتل فيها «جندُ المسيح» الكفّار وأعداء الكنيسة والإيمان»، كما ورد في كلام البابا أوربان الثّاني[79]، فليس لها في خطاب البابا غير وظيفة تحميسيّة، ولكنّها وظيفة حاسمة؛ إذ لا يمكن مطالبة الفرسان بقتال التّرك السّلاجقة من أجل الإمبراطوريّة البيزنطيّة، ووحدة المسيحيّة، وكسب استجابتهم، إلاّ متى كان هناك حافز دينيّ يحفّزهم على ذلك[80].

تلك هي، باختصار شديد، الدّوافع والأغراض التي كانت في أساس إطلاق الحمْلات الصّليبيّة وإحرازها بعض النّجاحات. من المعلوم للدّارسين أنّ ثلاث حمْلات، فقط، من الحمْلات الصّليبيّة توجّهت إلى فلسطين. أمّا البواقي فكانت مبادرات معزولة وانصرفت صوب وجهات أخرى (مصر مثلاً - وتونس) غير فلسطين[81]. وفي ذلك ما يفيد أنّها لم تكن لأغراضٍ دينيّة صرف. وإذا كان من حقائق تلك الحملات أنّها خلّفت، في رحلات الحجيج الطّويلة، نتائج مسيحيّة مأساويّة: قتلى ومنهوبين، من قطّاع الطّرق، ومئات المراهقين الذين

دار المدار الإسلامي، 2007)، الفصل الأول.

(76) للتّفاصيل، انظر: Philippe Blaudeu, «Rome et Constantinople,» dans: Armogathe, Montaubin et Perrin, dirs., Ibid., pp. 283 - 312.

(77) Dumerger, *Croisades et Croisés au moyen âge*, pp.10 - 11.

(78) Pascal Montaubin, "Les Croisades," dans: dans: Armogathe, Montaubin et Perrin, dirs., Ibid., p. 1109.

(79) Dumerger, Ibid., p. 57.

(80) Ibid., p. 39.

(81) Chélini, *Histoire religieuse de l'occident medieval*, pp. 456 - 459.

وجدوا أنفسهم رقيقًا يُباع في أسواق أفريقيا، ناهيك بمن قضوا في الحروب[82]، فإنّ هؤلاء الحجيج اللاتين سيجدون أنفسهم، من دون أن يدروا، يتعرّفون إلى الحضارات الشّرقيّة، وعوائدها ومعتقداتها، وإلى كنائس بيزنطيّة أقل بدائيّة من كنائسهم، تمامًا كما سيجدون في التّعاون بين ملوك أوروبا وفرسانها في ذلك الجهد الجبار ما ساهم في «خلق الشّعور الحيّ في وعي الجميع بالوحدة المسيحيّة»[83].

انتهت الحملة الصّليبيّة إلى هزيمة فادحة. كان سقوط عكّا في أيدي المسلمين، في نهاية القرن الثالث عشر، قد وضع فصلاً ختاميًّا لها. حصل ذلك في الوقت عينه الذي كان المغول يظهرون فيه على مسرح التّاريخ، فيرفعون ـ ثانيةً ـ مستوى الأمل في نفوس بعضٍ كبير من اللاهوتيين اللاتين. هذا، مثلاً، رامون لول (Ramón Lull)، من متشدّدي مَيُّورقة، يكتب[84]: «إذا عاد المبتدعون [= يقصد النّساطرة] عن بدعتهم، واعتنق التّتار المسيحيّة؛ فيمكن بسهولة القضاء على السّاراسانيّين»، لكنّه يضيف مبديًا مخاوفه من «إمكان إقبال التّتار على الإسلام؛ إمّا باختيارهم أو لأنّ السّاراسانيّين يدفعونهم إلى ذلك»، وعندها «إذا حدث شيء من ذلك فإنّ المسيحيّة كلّها ستواجه مخاطر ضخمة». وقد صَدَق تقديرُه؛ لأنّ خروج المسيحيّة اللاتينيّة من المشرق العربيّ مهزومةً، وتمسُّك مسيحيّي الشّرق بمذاهبهم، «المبتدعة» في رأي الأوروبيّين، واعتناق المغول للإسلام، جميعُها دفعت أوروبا المسيحيّة اللاتينيّة إلى الانكفاء بعد أن «شكّل القرنان الثّاني عشر والثّالث عشر العصر الذّهبيّ للمسيحيّة الغربيّة»[85].

لكنّ الانكفاء الصّليبيّ لم يَحْمِ أوروبا، في عقر دارها، من هجمات متتاليةٍ عليها أتت من الشّرق، بعناوينَ مختلفة، باسم الإسلام؛ فالمغول الذين عوّلت على تنصيرهم، وأرسلت في سبيل ذلك بعثاتٍ من الفرنسيسكان والدّومينيكان للتّبشير في أوساطهم[86]، سرعان ما زحفوا باتّجاهها مثل زحف التّرك العثمانيين. لسنا معْنيين، في هذا المقام، بالبيان التّفصيليّ لِمَا باتت أوروبا عرضةً له من هجومٍ إسلاميٍّ معاكس منذ انكفائها العسكريّ الاضطراريّ بعد خسارتها الحروب الصّليبيّة، وسقوط آخر مدنها في سورية، في العام 1291، ولكن لا

(82) Ibid., p. 461.

(83) Ibid., p. 460.

(84) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 116.

(85) Chélini, *Histoire religieuse de l'occident medieval*, p. 462.

(86) Claude Cahen, *Orient et Occident au temps des Croisades*, collection historique (Paris: Aubier, 2010), p. 200.

انظر أيضاً: سوذرن، المصدر نفسه، ص 84 ـ 85 و100.

بأس من بعض الإشارة المقتضبة إلى وجوه من ذلك الهجوم المعاكس الذي ضيّق عليها خناق الحصار، ونقَل المعركة ـ ثانيةً ـ من المجال الجغرافيّ الإسلاميّ إلى المجال اللاتينيّ (والسّلافيّ).

من المعلوم أنّ أوّل التّماسّ الإسلاميّ مع أوروبا المسيحيّة كان بيزنطة، وصرحُها السّياسيّ والدينيّ: القسطنطينيّة. ولقد نجح التّرك، طول القرنين الثّالث عشر والرّابع عشر، والعقود الأولى من الخامس عشر، في أن يستولوا على أجزاء عدّة من أطراف بيزنطة ويُخضعونها لسلطانهم[87]. غير أن إيقاع الانتصارات الإسلاميّة سرعان ما تزايد[88] منذ سقطت تسالونيك في العام 1430، وتلقّتِ الجيوش المسيحيّة هزيمةً قاسية، وتحقّق انتصارٌ ساحق على الصّرب في كوسوفو، في العام 1448. وقد كان ذلك مقدمةً نحو تقدُّم عسكريّ أوسع انتهى بسقوط القسطنطينيّة[89]، حاضرة المسيحيّة البيزنطيّة ووريثة الإمبراطوريّة الرّومانيّة الشرقيّة، في العام 1453. ولم يكن القرن الخامس عشر قد انصرم، حتى كان العثمانيّون ـ الذين ابتلعوا اليونان وبلغاريا وصربيا ومناطق أخرى من البلقان ـ يهدّدون إيطاليا بالاجتياح. ولقد زحفت جيوشهم، بعدها، إلى قلب أوروبا لتضرب حصارها على ڤيينا في العام 1529. ومع سقوط القسطنطينيّة، كانت الفكرة الصّليبيّة قد لفظت أنفاسها الأخيرة لتتحوّل، في أفضل أحوال الظنّ بها، من فكرة عدوانيّة اندفاعيّة إلى مجرّد فكرة دفاعيّة لا تتطلّع إلى أكثر من هدف الدّفاع عن أوروبا[90] في وجه جيوش سليمان القانونيّ.

كان الأثرُ السّياسيّ أكثرَ سلبيّةً من هزائم أوروبا العسكريّة؛ فالوحدة المسيحيّة التي كانت تنشدُها أوروبا، من وراء حملاتها الصّليبيّة، لم تتبخّر بعد هزيمتها فحسب، بل أصيبت بثُلْم لا سابق له حين انتقلت الصّراعات من جبهة المسيحيّة ـ الإسلام، على حدود الجغرافيا والعقيدة، إلى داخل **المسيحيّة** نفسها. لم يكن الشّقاق، هذه المرّة، بين مسيحيّة لاتينيّة وأخرى شرقيّة وبيزنطيّة، أو بين غربٍ وشرق، مثلما كان بين القرنين الرّابع والثّامن عشر، وإنّما هو تحوّل إلى صراع داخل **الغرب** نفسه، وداخل **المسيحيّة اللاتينيّة**.

---

(87) Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au moyen âge: VIIIe - XVe siècle* (Paris: Armand Colin/Masson, 1996), pp. 255 - 259.

(88) Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, pp. 98 - 99.

(89) لم يمثل سقوط القسطنطينيّة صدمة كبيرة للأوروبيّين، كما قد يُعتَقد، وإنّما أتى مناسبةً لنكاية الأوروبيّين اللاتين بالبيزنطيّين (المنشقّين) والمتعاونين ـ نسبيّاً ـ مع المسلمين، مثلما أتى بعيد الأمل في إحياء الرّوح الصّليبيّة. انظر في هذا: سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 130 ـ 131.

(90) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 189.

وهكذا مثلما كان مسيحيّو الشرق، قبل سقوط القسطنطينيّة، يتعوّذون من الهرطقات ويرون فيها سببًا للعقاب الإلهيّ، كذلك أصبح مسيحيّون في الغرب (=الپروتستانت) يعُدُّون البابا أسوأ من العثمانيّين[91]. فهذا لوثر - مثلاً - يرى في العثمانيّين والمسلمين أداةً في يد الله[92] لمعاقبة المسيحيّين على خروجهم عن الدّين، من خلال خروج كنيستهم عن تعاليمه. وهو إذ يقرّر، بهذا المنظار، أنّ المسيح الدجّال ليس نبيَّ المسلمين، كما اعتقد المسيحيّون طويلاً، وإنّما (هو) بابا الكنيسة الكاثوليكيّة، يذهب إلى الاعتقاد بأنّ المسيحيّة لن تستطيع أن تصمد من دون أن تتحرّر من العدوّ الداخليّ[93]: الكنيسة والبابا. في الوقتِ عينه، كانت قد ازدهرت في العالم الكاثوليكيّ فكرة التّشابهات القائمة بين الإسلام والپروتستانتيّة؛ وعلى النحوِ نفسِه نظر الكاثوليك إلى التّهديد العثماني بما هو تعبيرٌ عن غضبٍ إلهي على انتشار البِدع اللّوثريّة[94]. هكذا كانت تنزلق المسيحيّة الغربيّة إلى انقسامٍ جديد سيُفصح عن نفسه، هذه المرة وطوال مائة عام، في شكل حروبٍ دينيّة دمويّة مزّقت أوروبا وأنهكتْها.

لكنّ الانكفاءة الأوروبيّة، وما تولّد في غضونها من حروب داخليّة وانقسامات وهزائم متلاحقة أمام الزّحف العثمانيّ، سرعان ما ستنصرم مفاعيلُها في نهايات القرن السّابع عشر؛ حين ستنكسر الموجة العثمانيّة على أسوار ڤيينا، في العام 1683، وتتلقّى الإمبراطوريّة هزيمةً مُرّة أعلنت نهاية الكابوس التّركيّ (Türkenfurcht)[95]. إن هذا المسار التّاريخيّ، السّياسيّ والعسكريّ، الذي بدأ بالحملة الصّليبيّة، في الهزيع الأخير من القرن الحادي عشر، وانتهى بعد ستّمائة عام غداة فشل حصار العثمانيّين لڤيينا وهزيمتهم، هو الذي حَدَّد أُطرَ النّظرة المسيحيّة الأوروبيّة إلى الإسلام والمسلمين، وهو الذي تفسّر معطياتُه الكثير من اتّجاهات تلك الرؤية المسيحيّة اللاتينيّة، وخاصّةً ما اكتنفها من أفكار شديدة العداء للإسلام.

2 - خطاب العداء

يذهب مكسيم رودنسون، مدقّقًا، إلى أنّه «لم تكن لدى أوروبا المسيحيّة، في الواقع وكما يُفترَض عادة، صورةٌ عن ذلك الكون المناوئ الذي اصطدمت به [= أي الإسلام]،

---

(91) Ibid., p. 215.

(92) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 152.

(93) المصدر نفسه، ص 152 ـ 153.

(94) Cardini, Ibid., pp. 216 - 218.

(95) Ibid., p. 249.

بل صُوَرٌ متعدّدة... ويمكن، بإيجاز، تمييزُ وجوهِ ثلاثة لذلك الإدراك. عالم الإسلام، قبل أي شيء، بنية سياسيّة ـ إيديولوجيّة معادية. ولكنّه أيضًا حضارة مختلفة، ومنطقة اقتصاديّة غريبة»[96]. سنرجئ الحديث في الوجهين الأخيرين من ذلك الإدراك لنتناول الأوّل؛ حيث التّناقض بين أوروبا والإسلام مزدوج: سياسيّ وإيديولوجيّ (=ثقافيّ، دينيّ) في الآن عينه. ولمّا كنّا، في الفقرة السّابقة، أطللنا – إطلالة سريعة ـ على الجانب السّياسيّ من التّناقض ذاك، فسنكرّس الحديث، في هذه الفقرة، عن جانبه الثّقافيّ ـ الدّينيّ.

حين اصطدمت أوروبا بالإسلام، في حملتها الصّليبيّة على المشرق في القرن الحادي عشر للميلاد، لم تكن تحمل عنه سوى معرفة فقيرة ومشوّشة معظمها إسبانيّ المنشأ، أو مستقًى من العهد القديم (التوراة) وما ورد فيه عن بني إسماعيل، ومن بعض نصوص مؤلفي المسيحيّين الشرقيّة والبيزنطيّة[97]. ولم تكن تلك حال العرب ومعرفتهم عن عالم المسيحيّة؛ إذ «لا يتجاهل العرب ـ يقول برنارد لويس[98] ـ بيزنطة قطعًا؛ يعرفون حضارة الإغريق القديمة ويحترمونها، وأيضًا ـ وإنْ بدرجةٍ أقل ـ حضارة الإغريق المسيحيّين في القسطنطينيّة». وهي عينُها المعرفة التي سمحت لهم بأن يدركوا الفارق بين المسيحيّتين الشرقيّة والبيزنطيّة والمسيحيّة اللاتينيّة الأوروبيّة، والفارق بين مركزهم الحضاريّ ومركز غيرهم. لذلك «لم يحترموا قطّ ـ والحقّ أنه ليس لديهم من سبب ليحترموا ـ أوروبا الوسطى والغربيّة التي كانت، في العصر الوسيط، في موقعٍ حضاريّ جِدِّ متدنٍّ، معنويًّا وماديًّا، عن ذاك الذي كانت فيه الأراضي التي شكلّت قلبَ الإسلام». وسنلحظ، لاحقًا، المستوى البدائيَّ والرّديء الذي كانت عليه المعرفة الأوروبيّة عن الإسلام، في بدء اصطدام أوروبا به، في قلب المجال الإسلاميّ، قبل طروء تغييراتٍ فيها في حقب لاحقة: بدءًا من النّصف الثّاني من القرن الثّاني عشر، وخاصّةً مع هلال القرن التّالي.

أنتجتِ الصّليبيّة، مثلما يقول رودنسون[99]، جمهورًا متعطّشًا لصورة الإسلام العدوّ. وهي حاجة لبّاها المؤلّفون اللاتين بين العام 1100 والعام 1140، مركّزين الجهد على حياة نبيّ الإسلام «من دون أن ينشغلوا كثيرًا بالدّقّة». والحقّ أنّ الذين صنعوا صورة عن الإسلام والنّبيّ، في المخيّلة الأوروبيّة، شديدة السلبيّة ـ وهُم من اللاهوتيّين اللاتين ـ إنّما كوّنوا مادّتها من روايات الفرسان الصّليبيّين؛ فقد «جُمِعت أجزاء هذه الصّورة في جنوبي فرنسا؛

---

(96) Rodinson, *La Fascination de l'islam*, p. 39.

(97) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 55، و115. وقارن بـ: Cardini, Ibid., p. 119.

(98) Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, p. 31.

(99) Rodinson, *La Fascination de l'islam*, p. 41.

وأسهم في تركيبها، في الغالب، الفرسان العائدون، والكهنة والرّهبان؛ ممن لم يعرفوا جبهات القتال عن كثب. لقد كان هؤلاء يزوّدون المخيّلة الأوروبيّة، أمام مواقد النّار في الشّتاء، بطرائف عن الشّرق والإسلام والنّبيّ. ووصلت هذه الصّورة الخياليّة المتكوّنة إلى المدارس والأديرة الوسيطة بعد وضْعها في شكل مدرسيّ يشجّع على قبولها. وأدّى ذلك، في النّهاية، إلى انطباعٍ شعبيّ مروّع وعجيب في قدرته على البقاء، ومقاومته لكلّ المعلومات الصّحيحة التي توالت في ما بعد»[100]. لذلك، تبدو تلك الصّورة، بحقّ، وكأنها «ليست جزءًا من تاريخ الفكر الأوروبيّ، بقدر ما هي جزء من تاريخ المخيّلة الأوروبيّة»[101]. وقد نبّه هشام جعيط، مبكّرًا، إلى وجوب التّمييز بين رؤيتين، في أوروبا، إلى الإسلام: شعبيّة ومدرسيّة[102]، علمًا أنّ قلّة من اللاهوتيّين اللاتين مَن تكوّنت لديها تلك النّظرة المدرسيّة، وتحرّر وعيُها من الصّور النّمطيّة، ذات الطابع الكاريكاتوريّ، السّائدة في الوعي العامّ الأوروبيّ الوسيط. وآيُ ذلك أنّ مؤلّفين لاتينًا عديدين جاروا، في جهلهم، كُتّاب الأغاني الشّعبيّة المبتذلة، فكان عدد الآلهة، في الإسلام، عندهم «لا يقلّ... عن الثّلاثين»! أمّا سبب ذلك الجهل و«التّصوّرات الخرافية عن تعدُّد الآلهة في الإسلام» فيعود إلى «عدم معرفة الغربيّين بغير عقيدتهم هم؛ فما دامت هذه العقيدة تقول بالثالوث، فلا بدّ أن تقول العقائد الأخرى، بدايةً، الشّيء نفسه... وما دام المسيحيّون يعبدون مؤسّس العقيدة المسيحيّة ، فلا بدّ أن يكون المسلمون على نفس الشّاكلة فيعبدون مؤسّس عقيدتهم هم»[103]!

لو شئنا أن نصنّف المواقف الأوروبيّة العدائيّة تجاه الإسلام، لأمكن أن نجمعها تحت عناوين ثلاثة: الإباحيّة الجنسيّة، والعنف[104]، وتحريف الدّيانتين التّوحيديّتين (اليهوديّة والمسيحيّة). والمألوف عند اللاهوتيّين الأوروبيّين أن يربطوا أيّ تعليمٍ من تعاليم الإسلام بالنّبيّ، لأنّهم لا يؤمنون بالمصدريّة الإلهيّة للوحي القرآنيّ؛ لذلك يعدونه مسؤولاً عن كلّ ما استهجنوه في الإسلام. إنّ معلوماتهم عن النّبيّ ضحْلة وغير صحيحة، حتّى لا

(100) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 65 ـ 66 (التشديد من عندي).

(101) المصدر نفسه، ص 67 (التشديد من عندي).

(102) «ينبغي التّمييز بين نظرتين هنا: تلك المرتبطة بالعالَم الشّعبيّ، والمرتبطة بالعالم المدرسيّ (Scolostique). تغذّتِ الأولى من الصّليبيّة، فيما تغذّتِ الثّانية من المجابهة الإسلاميّة ـ المسيحيّة في إسبانيا. انتشرت واحدة على صعيد المتخيّل، والأخرى على الصّعيد العقلانيّ...». انظر: Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, collection Esprit (Paris: Seuil, 1978), pp. 7 - 18.

(103) سوذرن، المصدر نفسه، ص 69 (التشديد من عندي).

(104) وهذان أكثر ما يميّز الإسلام في نظر المؤلّفين المسيحيين بمن فيهم توما الأكويني. انظر: Daniel, *Islam and the West: The Making of Image*, p. 169.

نقول متوهَّمة وهذيانيّة. والمعلومات تلك ـ وقد ورثوها عن البيزنطيّين ـ يوجزها ريتشارد سوذرن[105] في التالي: «محمّد [= في خيال اللاهوتيّين اللاتين] رجلٌ مسيحيّ الأصل، تزوج أيِّمًا ثريّة، وكان مصابًا بالصّرع[106]. وتحدَّد هدفُه بسحق المسيحيّة عن طريق اشتراع حرّيةٍ جنسيّة واسعة. وعلى أساسٍ من هذه المعالم القليلة (والمضلِّلة) بنى الغربيّون في القرن الثّاني عشر بناءً ضخمًا من الحكايا»؛ وكانوا يجيبون عن أسئلتهم عن النّبيّ بالقول إنّه «كان ساحرًا استطاع، بسحره وسعة حيلته، أن يقضيَ على الكنيسة في أفريقية والشّرق، وأن يثبّت دينه ويغري الناس باتّباعه بحريّةٍ جنسية أتاحها لمعتنقي دينه. وهناك تفاصيل أفظع عن سيرة النّبيّ وشخصيّته، لكنّها تدخل في باب الأدب الشعبي تمامًا... ويمكن أن نتحقّق من أنّ هذه الأقاصيص لم تكن تراثًا شعبيًا فقط؛ عن طريق تتبُّع خطوطها الرئيسيّة عند اللاهوتيّين الكبار في تلك الحقبة» مثل غلبرت نوغت (Gulbert Von Noogent).

نظر المسيحيّون الأوروبيّون إلى تعدُّد الزّوجات، في التّشريع الإسلاميّ، بوصفه قرينةً على الإباحة الإسلاميّة للجنس[107]، وتسويغ الغرائز الجنسيّة والماديّة والحسّية على حساب الأبعاد الرّوحيّة؛ التي تقتضيها عقيدة دينيّة. وما كان تعدُّد الزّوجات يُفْهَم، عندهم، بوصفه فعْلَ اقترانٍ شرعيّ بين رجُلٍ وأكثر من امرأة، كما يراهُ الإسلام والمسلمون، بل على العكس من ذلك «يجد اللاتين، دائمًا، صعوبة في تسمية تعدُّد الزّوجات زواجًا»[108]. ومَن كان يعرف من لاهوتيّيهم أنّ هذا تقليد مألوف عند العرب قبل الإسلام، لم يروا في استمراره إلّا دليلاً على «وثنيّة» الإسلام. وحين كانوا يتعرّفون، شيئًا فشيئًا، إلى وجوهٍ من العلاقات بين الجنسين في الإسلام، من مثل اقتناء الجواري والتسرّي بهنّ، وعَدِّ ذلك في جملة ما ملكَتِ الأيمان، أو من التّشريع الفقهيّ لزواج المتعة، لم يكن معظمهم (= أي المسيحيّون) يرى سببًا وجيهًا للتّمييز بين المتعة والبغاء[109]. وكثيرًا ما ركّز اللاهوتيّون، في مسألة الجنس، على سلوك النّبيّ الذي شرّع للمسلمين ـ في نظر اللاتين ـ هذه الإباحيّة الجنسيّة، والذي

---

(105) سوذرن، المصدر نفسه، ص 67 ـ 68.

(106) كثيراً ما ردَّد الغربيّون المحدثون هذه «المعلومة»، منذ القرن التّاسع عشر، ولم يُفْلِت من شِراكها حتّى مَن كانوا رصينين من المستشرقين، ولا بعضُ مَنْ كتب عن سيرة النّبيّ من العرب! انظر في المسألة مثلاً: Maxime Rodinson, *Mahomet*, Points - Essais; no. 282 (Paris: Les Seuil, 1994).

انظر أيضًا: معروف الرصافي، كتاب الشخصيّة المحمّديّة أو حلّ اللّغز المقدّس (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 2002).

(107) للتّفاصيل، انظر: Daniel, *Islam and the West: The Making of Image*, pp. 158 - 170.

(108) Ibid., p. 158.

(109) Ibid., p. 163.

يضرب لهم المثال من نفسه في تعدُّد الزّوجات. وكثيرًا ما ركّزوا، في حديثهم عن النّبيّ في هذا الشّأن، على قصة زواجه من زينب بنت جحش، التي كانت تحت زيْد قبل أن يطلّقها، ذاهبين إلى القول إنّ النّبيّ «كان يبرّر رغباته بالوحي»[110]: إشارة إلى الآية التي حَلَّ له بها زواجُه من زينب.

ظلّ الجهاد في الإسلام، نصًّا وتجربةً، دليلاً ـ من جانبٍ ثان ـ على تقديس الإسلام للعنف. يردّد اللاتين ما قاله المسيحيّون الشّرقيّون والبيزنطيّون، قبْلًا، في هذه المسألة مع فارقٍ لا يحسُن بالمرء تجاهُلُه؛ هو أن المسيحيّة الشرقيّة ـ والبيزنطيّة إلى حدٍّ ما ـ لم تلجأ إلى العنف، ولا تحدّثت عن الحرب المقدّسة، وظلّت تلتزم تعاليم المسيح في السّلم (= خاصّةً المسيحيّة الشرقيّة)، وبالتّالي، من المفهوم أن لا يكون لديها استعداد لاستساغة لجوء الإسلام إلى السّلاح؛ بعد الهجرة من مكّة إلى المدينة. أما اللاتين فكانوا محاربين منذ عهدهم الرّومانيّ الأوّل، وحين اعتنقوا المسيحيّة ـ بعد ما يزيد على ثلاثمائة عام على ميلاد المسيح ـ لم يختلف الأمر: حوّلوا الحرب إلى «حرب مقدّسة». وعلى ذلك، يُستغرب كثيرًا كيف يتّهمون الإسلام بالعنف متجاهلين أنّهم تفوّقوا عليه عنفًا. ما يقوله ريكولدو عن الإسلام من أنّه «دين عنفٍ وقتل»[111] كان ثقافةً لاهوتيّة عامّة في أوروبا، في ذلك الحين، وليس آراء معزولة ومتطرّفة لبعض المتشدّدين الحانقين على الإسلام ـ من طراز رايموند لولوس[112] ـ ويكفي المرء أن يرجع إلى كتاب نورمان دانييل، المشار إليه[113]، ليقف على عيّنات عدّة لمواقف اللاهوتيّين المسيحيّين من الجهاد، وحسبانهم إيّاه تمثيلاً لتقديس الإسلام العنفَ، ودعوتِه أتباعَهُ إليه.

مثلما تتعلّق هذه المواقف العدائيّة الأوروبيّة من الإسلام بالمسائل التّشريعيّة والقيميّة والحياتيّة، كذلك تتعلّق بالمسائل العَقَديّة. وهذه الأخيرة تتراوح بين اتّهامه بالوثنيّة وتعدُّد الآلهة، كما مرَّ معنا، إلى اتّهامه بتحريف معنى الدّين، وتزييفه تعاليم التّوحيد السّابقة. صَدَمَ المسيحيّين، منذ يوحنّا الدّمشقيّ في القرن السّابع، مسائل خلافيّة ثلاث مع الإسلام: إنكارُهُ ألوهة المسيح، وإنكارُه صَلْبَه، واعتبارُهُ عقيدة التّثليث شركًا ينقُض عقيدة التّوحيد. ولقد ظلّت أفكار يوحنّا الدّمشقيّ، في سجاله مع الإسلام في هذه المسائل الثّلاث،

---

(110) Ibid., p. 51 and 119 - 124.

(111) Ibid., p. 149.

(112) فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص 27.

(113) Daniel, Ibid., pp. 145 - 150.

المادّةَ التي ظلّت المسيحيّة، في أطوارها وتنويعاتها الثّلاثة الكبرى (المشرقيّة، والبيزنطيّة، واللاتينيّة)، تقتات منها، حتى حينما كان الفكر الإسلاميّ يرفع من المستوى العلميّ والمنهجيّ لمجادلاته مع المسيحيّة ولاهوتها[114]. لقد كان مريحًا للمسيحيّين أن يعترف الإسلام برسالتهم ونبوّة المسيح. ولكنّ ذلك لم يكن ليشفع له كي يُعْتَرف به ـ منهم ـ كدين توحيديّ حقيقيّ؛ ذلك أنّ «الاعتراف بالمسيح كنبيّ ورفض الألوهيّة عنه تبدّيا، في العصور الوسطى، بوصفهما الوجه الأكثر أهميةً للخلط القرآنيّ بين الحقيقة ونقيضها»[115]. وقد وُجِد من المؤلّفين المسيحيّين مَن ربط بين نفي الإسلام ربوبيّة المسيح ونفي أريوس (Arius) أن يكون يسوع المسيح ابن الله. ومن هؤلاء بطرس المبجّل الذي شدّد على الرّبط[116] بين «هرطقة» الإسلام و«هرطقة» النّسطوريّة؛ هو الذي كان يردّد عقيدة يوحنّا الدّمشقيّ القائلة إنّ الإسلام نِحلة مسيحيّة محرّفة. لقد كان واضحًا، ممّا كتبه اللاهوتيّون في هذا الباب، أن إنكار الإسلام ألوهةَ المسيح وصَلْبه ممّا لا تقبله الذّهنيّة المسيحيّة منه[117]. ولقد كان هذا هو الموقفَ عينَه من رفض الإسلام الصّارم لعقيدة التّثليث (Trinitarian Doctrine)؛ وهو رفض عرفه المسيحيّون من المعرفة الرّائجة عن الإسلام في أوروبا، ومن المصادر الإسلاميّة المباشرة معًا[118]. ولكن بينما كان نبيّ الإسلام يسمّي المسيحيّين محرّفين، لاعتقادهم في ثلاثة آلهة (= الآب، الابن، الروح القدس)، ردَّ المسيحيّون على الإسلام باتّهامه بأنّه هرطقة انحرفت عن المسيحيّة[119] في واحدٍ من أساساتها العَقَديّة.

وينتمي إلى هذه الجداليّات العَقَديّة المسيحيّة مع الإسلام، اعتقاد اللاهوتيّين اللاتين بأنّ الإسلام ليس دينًا روحانيًا، كما هي المسيحيّة، وإنما تغلب عليه نزعة حِسّيّة وشهوانيّة. ليست هذه التّهمة ممّا ابتدعته المسيحيّة اللاتينيّة؛ فقد وُجدت لها سوابق في المسيحيّتَين الشّرقيّة والبيزنطيّة، لكنّها ستأخذ عند اللاتين اندفاعةً كبيرة. وكثيرًا ما كان يطيب للاهوتيّين اللاتين أن يجدوا في معنى الجنّة في القرآن، وطريقةِ تصويره نعَمَها ومُتَعَها، ضالّتهم للهجوم عليه؛ فقد كان ذلك المعنى من أكثر الموضوعات التي شكّلت التّصوّر المسيحيّ عن الإسلام، في العصر الوسيط الأوروبيّ، وجعلته يُثْبت دعواهُ بأنّ الإسلام كان دينًا حسّيًا

(114) انظر، في هذا، الدّراسة اللّافتة التي كتبها الشرفيّ في كتابه، الفكر الإسلاميّ في الردّ على النّصارى إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر.

(115) Daniel, Ibid., p. 190.

(116) Ibid., p. 210.

(117) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 41.

(118) Daniel, Ibid., p. 200.

(119) Ibid., p. 209.

شهوانيًّا وليس دينًا روحانيًّا[120]؛ فمعنى المَعاد فيه يختلف عمّا يفهمه المسيحيّون من المَعاد والجزاء الأخرويّ.

من النّافل القول إنّ الصُّوَر التي كوّنها الأوروبيّون عن الإسلام والنّبيّ صورٌ كاريكاتوريّة لا تستند، في المعظم منها، إلى معلومات حتّى لا نقول إنّ كمّية المُختَلَقات فيها خرافيّة[121]. وكما كان الموقف العدائيّ منه واضحًا، ويبيح الكذب والاختلاق والافتراء عليه، كان واضحًا ـ بالقدر عينِه ـ من المجتمعات الإسلاميّة ومنظومات الحياة فيها؛ ليس فقط ممّن يجهلونها ولا يعرفون عنها إلاّ بالسّماع، وإنما حتّى ممّن أُتيح لهم أن يزوروا البلاد تلك ويتعرّفوا إليها من كثب. إنّ زيارة ريكولدو للمشرق، بعد سقوط عكّا، وملاحظاته على إسلام المغول، وسبب اعتناقهم للإسلام (بل وعلى المسيحيّين النّساطرة الذين هم ـ عنده ـ أسوأ من المسلمين)؛ وعودة لغة الحقد والذّمّ تجاه الإسلام عند من عرفوا المشرق، مباشرةً، من كبار المؤلّفين الأوروبيّين[122] في القرن الرّابع عشر (ريكولدو، سيمون سيمونس)، دليلٌ على نوع ذلك العداء الذي لم يكُفّ مؤلّفو أوروبا عن إبدائه تجاه الإسلام والمسلمين.

منذ أن دخل الأتراك مسرح السّياسة في عالم الإسلام، في موجتين: سلجوقيّة (1034 ـ 1298) وعثمانيّة (1280 ـ 1582) وبات العرب خارجه، ماهَى الأوروبيّون بين الإسلام والتّرك، وأصبح اسمُ التّركيّ يرادف اسم الإسلام[123]، بل يرادف الشرّ[124]. ولقد أصبح هَمّ الأوروبيّين، منذ ذلك الحينِ من تعاظمِ شوكة العثمانيّين، أن ينسبوا إلى الإسلام كلّ ما هو سيّء في سيرة التّرك مثل الاستبداد. هذا، مثلاً، مكيافيلي يقارن بين السّلطنة ومملكة فرنسا فيكتب[125]: «مملكة التّركيّ الكبير [= يقصد السّلطان العثمانيّ] محكومة منه وحده. أمّا الآخرون فهُم عبيد له». ولكنّ موجة خطاب العداء امتدّت، في أوروبا، لتتجاوز هذه النّطاقات، التي تبرّرها الحساسيّات السّياسيّة بين أوروبا والإمبراطوريّة، ولِتَصِل إلى

---

(120) Ibid., p. 172.

(121) لنأخذ، مثلاً، ما روّجه الأوروبيّون عن النّبيّ من معلومات مختلَقة؛ إذ «رأى اللاهوتيون السّابقون في النّبيّ ساحراً، أمّا لاهوتيّو القرن الرّابع عشر فقد قالوا إنّه كاردينال طَمَح لمنصب البابويّة، وعندما فشل في الوصول إلى المنصب تحوّل إلى عدوٍّ شرس للمسيحيّة كلّها»! انظر: سوذرن، المصدر نفسه، ص 121.

(122) المصدر نفسه، ص 116 ـ 118.

(123) Djaït, *L'Europe et l'Islam*, p. 23.

(124) «بالنسبة إلى عقول دينيّة عميقة التديّن، يمكن للتركي أن يكون تجسيداً للشرّ». انظر: Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, p. 109.

(125) Nicolas Machiavelli, *Le Prince* (Paris: Colin, 1959), p. 26.

حدود الطّعن على مساهمات العرب الفكريّة. بعد الهجوم على الإسلام والنّبيّ والمسلمين، أصبح سائغًا الهجوم على الفلاسفة أيضًا؛ ففي مقابل الاعتراف بما قدّمه العرب فكريًّا، من لدن بعض الأوروبيّين، كانت هناك حالٌ أخرى من الإنكار في بعض البيئات، يمكن نعتُها بأنّها ـ فعلاً ـ حالٌ من «النّزعة العدائيّة للعرب»[126] مبيَّتة ومقصودة، أي ليست ناجمة عن جهل! نجد في كتاب أخطاء فلاسفة لإيجيدو رومانو، مثلاً، وقفَاتٍ لدحض آراء الفلاسفة المسلمين ناضحة بالتّحامل. غير أنّ نزعة العداء تلك ستبلغ ذراها ـ في إيطاليا خاصة ـ في القرن الرّابع عشر، معبِّرةً عن نفسها في العودة إلى الأصول القديمة من دون المرور بالتّرجمات والشّروح العربيّة[127].

لم تجلب الحملة الصّليبيّة، في نظر ريتشارد سوذرن[128]، معرفة رصينة بالإسلام، كما يمكن للمرء أن يتوقّع من أيّ احتكاكٍ صراعي كالذي جرى على مدار مائتي عام؛ بل أنتجت عكس ذلك. إذا كان مثل هذا الحكم ينطبق على العموم، فهو لا ينطبق، قطعًا، على المؤلفين الأوروبيّين جميعِهم؛ فقد كان منهم مَن انصرف إلى محاولة معرفة ذلك العدوّ الكبير، من دون أن يُعوّل ـ كبيرَ تعويل ـ على كسْر شوكته عسكريًا بواسطة الحروب الصّليبيّة. ليس مهمًّا أن يكون هؤلاء قلّة؛ المهمّ أنّهم انتبهوا ـ ولو لأهداف أخرى ـ إلى أنّ قوّةَ الإسلام ليست حربيّة، ولا يكفي إلحاقُ الضّرر بها لدحره. قال ذلك ألدُّ أعداء الإسلام من الأوروبيّين؛ من الذين آثروا أن يفهموه حقَّ الفهم قصد الردّ عليه، وحماية الجمهور المسيحيّ من تأثيراته الممكنة. إن بطرس المبجّل، ومعه بعضٌ آخر من رجال الدّين، وافقوا على الحملة الصّليبيّة من حيث المبدإ، ولكنّهم تحفّظوا عنها، ليس بدافع خشيتهم من تقديس العنف فقط، كما يعتقد ألان ديميرجي[129]، وإنّما لأنّ خصمًا دينيًّا وثقافيًّا، مثل الإسلام، لا يمكن إسقاطُه أو مَحْوُه بالحرب. ذلك ما يفسّر إقدامه [=بطرس] على تمويل ترجمة القرآن إلى اللاتينيّة، واعتناءَه بترجمة بعضٍ من تراث الإسلام الفكريّ، وتشجيع آخرين على ذلك[130].

---

(126) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, pp. 161 - 162.

(127) Ibid., p. 162.

(128) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 64.

(129) Dumerger, *Croisades et Croisés au moyen âge*, p. 254.

(130) ساعد سكرتير بطرس المبجّل مارك الطليطليّ (Marc de Tolède) على ترجمة نصّ «رسالة الكندي» من العربيّة إلى اللّاتينيّة. وكان هرمان قد حرَّر شجرة أنساب النّبيّ، و«سيظلّ مجموع هذه النّصوص، لقرون عدّة في الغرب، المجموع الأكثر تكاملاً، والأكثر وثوقاً للأعمال الإسلاميّة». انظر: Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 132.

قلنا، في سياقٍ سابق، إنّ التبشير وعُدّة المجادلة، كانا في جملة ما دَفَع إلى ترجمة القرآن، والتّشجيع على تعلّم العربيّة ومعرفة الإسلام. وإذْ شهدت فكرة التّبشير ذروتها مع طائفتيْ الدّومينيكان والفرنسيسكان (وروجر باكون أهمّ رجالاتهم في القرن الثّالث عشر)، كان عليها أن تستعين بمصدرٍ فكريّ عن الإسلام يُسعفها في حملتها؛ وهكذا «حين عزم الدّومينيكانيّون على تأليف كتابٍ يوضَع تحت تصرُّف أعضاء الطّائفة يكون عونًا لهم في مهمّتهم التّبشيريّة، لم تُوكَل هذه المهمة إلى مجرّد مبشّر [...] بل لأحد أكبر فلاسفة الكنيسة الكاثوليكية؛ توما الأكوينيّ الذي ألّف الكتاب: *Summa contra gentiles* (= في تفنيد الفلسفة الدّينيّة) (حوالى سنة 1260)»[131]. وما كان غرض توما الأكوينيّ ليختلف عن غرض بطرس المبجّل؛ أي مجادلة الإسلام، لكنه (=أي الأكوينيّ) هو من وضع أسس تلك المجادلة التي ستنطلق بعده. إنّ الموضوعات (Thèmes) الأربعة، التي ستصبح مدار الجدل اللاهوتيّ اللاتينيّ لاحقًا، نجدها مبسوطة في كتاباته، وهي: الإسلام كتحريفٍ للحقيقة الدّينيّة؛ الإسلام كدينٍ للعنف والحرب؛ الإسلام كدينٍ قائم على فكرة الإباحيّة الجنسيّة؛ ثم محمد كَـ «نبيّ مزيّف»[132]. ولقد سادت أدبيّات المجادلة القرن الثّالث عشر وما بعده، ولم يكن توما الأكوينيّ وحده من وضع أسسها في ذلك الحين؛ كان إلى جانبه، في ما يفيدنا به فرانكو كارديني[133]، غليوم الطرابلسيّ - في المجال السوريّ الفلسطينيّ - الذي ألّف أعمالاً من قبيل *De l'etat des Sarrasins*، وريكولدو الذي وضع كتاب: ضدّ اعتقاد السّاراسانيّين *(Contre la foi des Sarrasins)*؛ وفيه قدّم شهادات عن المغول في بغداد ودخولهم في الإسلام و، بالتّالي، نهاية آمال أوروبا في اعتناق العالم التّتاريّ للمسيحيّة.

في موقفٍ بَدَا أكثر رصانةً ممّا ذهب إليه لاهوتيّون آخرون - مثل بطرس المبجّل، وريكولدو، وتوما الأكوينيّ... - أفصح روجر باكون، في النصف الثّاني من القرن الثّالث عشر، عن مواقف نقديّة عميقة وأكثر إنسانيّة - بالمعنى الدّينيّ - للعمل العسكريّ الصليبيّ؛ ففي العمل الكبير الذي حرّره[134]، من أجل أن يقدّم للبابا كليمون الرّابع الحجج الضّروريّة على وجوب استخدام العلوم في إصلاح الكنيسة، لا يدين باكون الحملة الصّليبيّة على الأرض

---

(131) فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص 24 - 25.

(132) Cardini, Ibid., p. 133.

(133) Ibid., p. 133.

(134) Ibid., pp. 147 - 148.

يذهب جون ويكليف (John Wycliff) (القرن 14)، من جهته، المذهبَ نفسَه في الطّعن على فائدة الحروب الصّليبيّة؛ لأنّها، عنده، دنيويّة الأغراض. انظر: سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 128.

المقدّسة في حدّ ذاتها ـ شأنه شأن آخرين ـ لكنه يُلحّ على أنّها غير نافعة؛ لأنّها منتهية إمّا إلى الهزيمة وإما إلى انتصار ذي كلفة دينيّة وأخلاقيّة عالية. في حالة انتصارها لا تجيب غرضَ المسيحيّة الدينيّ؛ فهي تقتل «الكفّار» (=المسلمين) بدلاً من أن تجعلهم يعتنقون المسيحيّة، ناهيك بأنّها تُفسِد صورة المسيحيّة في أوساطهم، وترفع الشّعور بالحنق منها.

أشرنا، سابقًا، إلى اتّصال خطاب العداء الأوروبيّ هذا بالصّدام المسيحيّ ـ الإسلامي، على أرض المشرق، طول حقبة الحروب الصّليبيّة، وبالتّوازي مع المجابهات المفتوحة بين الأندلس العربيّة وقشتالة وغيرها من الممالك الإسبانيّة. غير أنّ هذه المواجهة وذاك العداء لم يكونا وحدهما الحقيقة السّائدة في العلاقة بين العالميْن: الإسلاميّ والأوروبيّ؛ نبتت في الجنبات وفي الفواصل بين مساحات الاشتباك ظواهر وعلاقات أخرى لم يَطبَعْها الصّراع والتّعادي (= العداء المتبادل)، وإنّما التّفاهُم والتّفاعل والتّأثير المتبادل. وكان ذلك من ثمار أسبابٍ وعواملَ عدّة سنتناولها تحت هذا العنوان الثّالث.

ثالثًا: صورةٌ أخرى ـ تعايشٌ، إعجابٌ، تبادُل

قد يكون عاريًا من الدّقة القول إنّ التغيُّر الملموس الذي طرأ على صورة الإسلام في المخيال الأوروبيّ الوسيط ينتمي إلى حقبة لاحقة على نهاية الصّدام العسكريّ المسيحيّ ـ الإسلاميّ، في الأندلس كما في المشرق، بعد انتهاء الحروب الصّليبيّة وزوال الحكم العربيّ لإسبانيا؛ ذلك أنّ وقائع تاريخيّة عدّة تشهد للاعتقاد بأنّ وجوهًا من ذلك التغيُّر بدأت مبكرًا؛ منذ القرن الثّاني عشر للميلاد وفي عزّ المواجهات مع الحملات الصّليبيّة ورسوخ النّفوذ العربيّ في الأندلس. والأعرى من الدقّة، بل من الصّحّة، أن يقال إنّه (أي التغيُّر) ما حصل إلاّ بعد انكفاء الخطر العثمانيّ على أوروبا حين اصطدامه بالحائط المسدود على أبواب ڤيينا. صحيح أن الانكفاء الصّليبيّ في المشرق، والعربيّ في الأندلس، وَضَعَا أوروبا في وضعٍ من الشّعور النّسبيّ بالأمن تجاه خطر الآخَر الإسلاميّ؛ وصحيح أنّ «الانسحاب الذي أعقب الإخفاق [= العثمانيّ] في ڤيينا سجّل بدايةَ عهدٍ جديد» كان على العثمانيّين فيه «أن يجدوا أنفسهم أمام حالة الاضطرار إلى التّفاوض على معاهدة سلام، انطلاقًا من موقع ضَعف، بما هم مهزومون في حرب طويلة ومنهكة»[135]، وأنّ حالاً من الشّعور بالرّاحة والاستقرار سادت أوروبا بعد توقُّف الزّحف العثمانيّ[136]؛ وإلى ذلك من الصّحيح الاعتقاد أنّ لإخفاقات

---

(135) Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, p. 107.

(136) فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص 97.

الحملات الصّليبيّة أثرًا ملموسًا في تعديلِ ملامحِ صورة الإسلام والمسلمين في الوعي المسيحيّ اللاتينيّ، كما في التّأسيس لأحكام إيجابيّة عنهم[137]...؛ ولكن من الصّحيح، كذلك، أنّ أشكالاً متنوعةً من العلاقات الدّبلوماسيّة قامت بين المسلمين والمسيحيّين، في عزّ الحروب الصّليبيّة، وفي جملتها علاقات شارلمان بالأندلس وبغداد[138]. ويفيدنا التّاريخ بأن حروبًا بين المسلمين والمسيحيّين عديدة وضعت أوزارها باتّفاقات، وأنّه على الرغم من أنّ «وجود الكافر مسلّحًا فوق الأراضي الإسلاميّة... أمرٌ لا يمكن مجابهته إلاّ بالسلاح»، في منطقٍ دينيٍّ مبدئيّ، إلاّ أنّ ذلك ما مَنَع من البحث عن معاهدات تجرَّعها جمهورُ الفريقين على مضض[139]. وما توقّفت المفاجآت عند هذا الحدّ الذي تُبرَم فيه معاهدات، وتُستَتَبُّ فيه هُدنات، بل أكثر من ذلك، «وجدنا في القرن الثّاني عشر ـ يكتب غابريلّي[140] ـ «تحالفات ضالّة» عُقِدت بين مسلمين وصليبيّين ضدّ أتباع نفس الدّين من هؤلاء وأولئك، ممّن كانوا، في وقت معيّن، أعداء مشتركين».

ينبّهنا مكسيم رودنسون[141] إلى أنّ الحافز الاقتصادي كثيرًا ما يُنْسى في مضمار تفسير الحوافز الدّافعة إلى معرفة العالم الإسلاميّ عند الأوروبيّين، وما كان لمثل هذا الحافز أن يتأثّر كثيرًا، ودائمًا، بعوامل الصّدام العسكريّ والصّراع الثّقافيّ، ولا كان بحاجة إلى زوال ذينك الصّدام والصّراع ليبدأ مفعوله في العلاقات بين العالَمين. صحيحٌ ما يذهب إليه برنارد لويس[142] من أنّه «لم يكن لأوروبا، في العصور الوسطى، ما تقدّمه أمام غنى وتنوّع المنتوجات في بلاد الإسلام؛ حيثُ صناعاتُها متخلّفة، وزراعتُها لا تكاد تكفي حاجتها»؛ وأنّ ما كان يسَعُها تصديرُهُ هُمْ «سكّانُها، أو بشكلٍ أكثر دقّة، أوروبيو الشّرق، الذين كانوا يباعون كعبيد esclaves (من «السلاف»)، ويُبعث بهم إلى الأسواق الإسلاميّة إمّا عبر المتوسّط وإما من طريق إسبانيا»؛ وصحيح ما يقوله رودنسون[143] من أنّ «العالم

(137) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 125.

(138) Ibid., p. 119.

(139) مثلاً: «عارض كثيرون في المعسكر الإسلاميّ الصّلحَ أو الهدنة الشّهيرة، التي انعقدت عام 1192، بين ريتشارد [= قلب الأسد] وصلاح الدّين [= الأيّوبي]». انظر: غابريلّي، المؤرخون العرب للحروب الصّليبيّة، ص 19.

(140) المصدر نفسه، ص 13.

(141) Rodinson, *La Fascination de l'islam*, p. 49.

(142) Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, p. 49.

(143) Rodinson, Ibid., p. 50.

وفي السياق نفسه يشدّد برنارد لويس، في مكان آخر من كتابه، على أن الإمبراطوريّة العثمانيّة مثلاً ـ وهي التي أخافت أوروبا طويلاً ـ لم تكن فقط مصدر تهديدٍ عسكريّ لأوروبا، وإنّما كانت ـ كذلك ـ سوقاً كبيرةً ومتنوّعة للتّجار الأوروبيّين، سمحت بها سياسة الانفتاح التّجاريّ العثمانيّة. وإذا لم يكن لدى الأوروبيّين ما يبيعونه آنذاك، في عهد تخلفهم، فكانوا شُراةً بالدّرجة الأولى، إلّا أنه صار لديهم ما يقدّمونه بعد ما تقدّموا. انظر: Lewis, Ibid., p. 100.

الإسلامي بَدَا لتجّار المناطق المتخلّفة [= أوروبا] مصدرًا لمنتوجات التّرف، القادمة أحيانًا من أبعد: ورق البرديّ، العاج، المنسوجات النّفيسة، التّوابل، ومن حينها أحيانًا منتوجات استهلاك كبير كزيت الزّيتون. مثلما بَدَا سوقًا لِـ«موادّ أوّليّة»، أو منتجات خام أوروبيّة مثل الخشب والحديد ومعادن أخرى...»؛ ولكن من الصّحيح، أيضًا، أنّ العلاقات الاقتصاديّة والتّجاريّة استقرّت وانتظمت إلى أن أصبحت أوروبا تصدّر الأسلحة[144] والمنسوجات إلى العالم الإسلاميّ.

شيئًا فشيئًا، بدأت مفاعيل العلاقات الاقتصاديّة تتبيّن في النّظرة السّياسيّة الأوروبيّة إلى الإسلام والمسلمين، وفي السّلوك السّياسيّ تجاههم؛ خاصةً بعد انتهاء الحروب الصّليبيّة، ولكن ـ أيضًا ـ في عزّ الخشية الأوروبيّة من الإمبراطوريّة العثمانيّة. وليس من شكّ في أنّ الرّهبة (الأوروبيّة) من الدّولة العثمانيّة خالطت نوعًا من الإعجاب بها وبنموذجها السّياسيّ والاجتماعيّ والحياتيّ. لقد وقع الاعتراف الأوروبيّ، غالبًا، بفضيلة التّسامح عند العثمانيّين؛ فالتّركيّ «لا يفرض اعتقاده، بل يترك لرعاياه، بالعكس، أن يمارسوا عقائدهم بشرط احترام الأرجحيّة الإسلاميّة ودفع الضّرائب». واستتبع ذلك الانتباه إلى أن العاصمة التّركيّة كانت، في القرن السّابع عشر، المدينة الوحيدة، في أوروبا، التي يستطيع فيها المسيحيّون جميعًا، من المذاهب كافّة، أن يعيشوا في أمن، وأن يتناقشوا في انقساماتهم وبِدَعهم بحريّة؛ وهو ما اعترف به مسيحيّون كثر[145]. في الوقتِ عينِه، كان سفراء الدّول الأوروبيّة لدى الإمبراطوريّة العثمانيّة ينقلون لدولهم تقارير[146] عن قوّة الإمبراطوريّة وحسن تنظيمها مقارنةً بأوروبا.

في دراسةٍ لبرنارد لويس ـ منشورة في كتابه المشار إليه عن **أوروبا والإسلام**[147] ـ يتناول بالدّرس كتابات أدولفوس سلاد (Adolphus Slade) (1802 ـ 1877) - ضابط البحريّة البريطانيّة ـ عن تركيا؛ التي أقام فيها طويلاً، واشتغل فيها في سلاح البحريّة منذ العام 1829. وفيها يدافع سْلَاد عن تركيا في وجه خصومها الأوروبيّين، مع قدرٍ كبير من

---

(144) في القرن السّادس عشر، وحيث بدأ بَيْعُ السّلاح الأوروبيّ وتصديرُهُ إلى الدّولة العثمانيّة، صدرت كتابات أوروبيّة عديدة تجرّم تزويد التّرك بالسّلاح والمعارف، وأصدر البابا كليمون السّابع قراراً ضدّ كلّ من يحمل لِـ«السّاراسانيّين» والتّرك أسلحةً، أو خيولاً، أو حديداً، أو جلوداً... وكلّ ما من شأنه أن يدخُل في جملةِ ما يتزوّدُ به العدوّ من وسائل لمحاربة المسيحيّين. انظر في هذا: Ibid., p. 101.

(145) Ibid., p. 111.

(146) انظر مثالاً لتلك التّقارير في: المصدر نفسه، ص 35 ـ 36.

(147) المصدر نفسه. انظر التفاصيل في الصفحات 120 ـ 147.

الانبهار بها وبتنظيمها السّياسيّ ونموذج الحياة فيها. وإلى أنّ هذا الفصل من كتاب برنارد لويس شيّق، تُطْلِعنا معطياته على التّغيُّر النوعيّ الكبير الذي طرأ على نظرة أوروبيّين كثر إلى تركيا العثمانيّة و، من ورائها، إلى الإسلام والبلاد الإسلاميّة بين القرنين السّادس عشر والتّاسع عشر. في المقابل، حين كان الانكفاء العثمانيّ يستفحل، لم تكن أوروبا تملك إخفاء شعورها بالتفوّق وإملاء الشّروط. هذا وليم پـين (Wiliam Penn)، مثلاً، يُصدر كتابًا صغيرًا يدعو فيه إلى «إحداث منظمة للدّول الأوروبيّة، يكون من مهمّاتها تحكيم النّزاعات واتّقاء الحروب»[148]. والمثير أنّه إذ اقترح انضمام الأتراك العثمانيّين إلى تلك المنظّمة، اشترط لقبول ذلك الانضمام تنكُّرَهُم للإسلام واعتناقهم المسيحيّة! غير أنّ لهجة الاستفزاز في كلامه ـ وهي تُفصح عن ذلك الشعور بالتفوّق ـ ينبغي أن لا تنسينا ما وراء دعوة الدّولة العثمانيّة إلى الانضمام من تحسُّنٍ كبير في النّظر إليها: من عدوٍّ يُجتنَب إلى حليفٍ يوثَق به ويُتعامَل معه.

لا نبغي إنهاء هذه الفقرة من دون إيراد ملاحظةٍ مناسِبة لسياق الحديث عن التّعايش، في ظل الصّراع، بين عالميْ المسيحيّة والإسلام، منذ فترة الحروب الصّليبيّة؛ وهي تتعلّق بالمكانة التي احتلّها بعض رموز الإسلام من القادة ومن المفكّرين في المتخيّل الجماعيّ الأوروبيّ. إن شخصًا مثل صلاح الدّين الأيّوبيّ[149]ـ نُظِر إليه بدايةً كعدوّ، أسبغ عليه الأوروبيّون فضائل عدّة لم تكن البطولة الخارقة إلّا واحدةً منها، وذهب بعضُ المؤلّفين ـ مثل ليسينغ (Leessing) ـ إلى عدّه رمزًا للتّسامح[150]. ومن مجموع أساطير الأبطال السّياسيّين، التي احتلّت الوعيَ المسيحيّ، كانت أسطورة صلاح الدّين هي الأوسع انتشارًا[151]، حتى بات مألوفًا في أوروبا أن يطلق النّاس على مواليدهم اسم Saladin (= صلاح الدّين)، وأن تُنسَب إليه في الكتب والقصص خوارق فوق ـ بشريّة. ولقد كان لمفكّرين وفلاسفة، مثل

---

(148) المصدر نفسه، ص 71 ـ 72. ويذهب برنارد لويس، في هذا الصّدد (ص 110)، إلى أنّه خارج الأوساط الدّينيّة كانت صورة العثمانيّين تختلف؛ كتب الفرنسي جون ثيڤـينو (Jean Thévenot)، مثلاً، أنّ صورة الأتراك، في الوعي المسيحيّ، كشياطين وبرابرة هي غير صورتهم عند مَن يعرفهم. وهو كان قد زار تركيا، في العام 1652، وقدّم عن الأتراك صورة رجال أخيار ومنظّمين. وهو عين ما فعله الفيلسوف الإسكتلنديّ دايفيد هيوم.

(149) انظر دراسة عن شخصيّته، والأساطير حوله في: John Mann, *Sladin: The Life, The Legend, and the Islamic Empire* (London: Bantam Press, 2015).

(150) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, pp. 127 - 128.

وراجع أمثلة لتقريظه في غابريـيلّي، المؤرخون العرب للحروب الصّليبيّة، ص 15 ـ 16؛ وهو التّقريظ الذي يبلغ درجة التّعظيم.

(151) Daniel, *Islam and the West: The Making of Image*, p. 225.

الفارابي وابن سينا وابن رشد[152]، كما سنرى في فقرةٍ لاحقة، مكانة معتبَرة في التّأليف المسيحيّ والأوروبيّ ، وارتفَع ببعضهم إلى مستوىً يقارب الأسطورة، ولكنّ أحدًا منهم لم يبلغ من الأسطورةِ مبلَغَ صلاح الدّين؛ مع أنّ اسمه اقترن بكسر شوكة الصّليبيّين حتى ألحق بحملتهم أقسى هزيمة، وأخرج القدس من سلطانهم. ومن النّافل القول إنّ الأسطرةَ تلك كناية عن نشوء شعورٍ جديد، في أوروبا، بالإعجاب بحضارة العدوّ وقادته ورجالاته ومفكّريه؛ وليس ذلك تفصيلاً صغيرًا في العلاقة بين العالَمَيْن.

من الجائز أن تُقرأ الحروب الصّليبيّة بوصفها ذلك الصّدام العسكريّ ـ الدينيّ الذي زرع بذور الشّقاق بين المسيحيّة والإسلام، منذ نيِّف وتسعمائة عام، ورسَّخ في وعي العالمَيْن صورًا نمطيّة متبادلة لم تكد أن تشهد تبديدًا في القرنين الثّامن عشر (الأوروبيّ الرّومانسيّ) والتّاسع عشر (الإسلاميّ الإصلاحيّ والنّهضويّ)، حتى أتتِ الحملات الكولونياليّة الأوروبيّة تُجَدِّدُها وتزيدُها رسوخًا. ولكن من الجائز أن تُقرأ، من زاوية أخرى، بوصفها المناسبة التاريخيّة التي تحوَّل فيها صدامٌ عنيف إلى سبب لتفاعُلٍ متبادَل خَسِرَ فيه الغازيُ رهانه، لكنّه غَنِم، في الوقتِ عينه، ما لم يكن في حسبانه أو حسبان خصمه. إن احتلال الصّليبيّين البقاعَ المقدّسة «لم يُؤدِّ إلى ثَنْي المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدّى إلى عكس ذلك؛ وهو تأثُّر المقاتلين الصّليبيّين بحضارة المسلمين وتقاليدهم ومعيشتهم...»[153]. منذ دخل الإسلام مسرح التّاريخ، واصطدم موضوعيًا بالمسيحيّة، في جواره الجغرافيّ المباشر، أو في امتداد توسّعه الإمبراطوريّ، لم يكن له من تعريفٍ في أوروبا سوى أنّه عدوّ. مع الزّمن، وخبرة الاحتكاك به، تعدّدت صورهٌ وتضاربت في الوعي الغربيّ؛ هو عدوّ العالم الرّومانيّ؛ هو الذي استولى على القدس؛ هو السّاحر الذي يعرف أسرار الطّبيعة؛ هو التّاجر الشّاطر؛ وهو الفيلسوف[154]. هل قليلٌ، إذن، أن يعود المقاتلون الصّليبيّون إلى ديارهم وفي مخيّلاتهم أطيافٌ من ذلك العالم الذي شدّوا الرحال إليه كي يكسروا شوكته، ويعرِّضوا كيانه للمحو؟ لعلّ كلود ليفي ستراوس كان دقيقًا حين عَزَا إلى الحروب الصّليبيّة وملابساتها ما سمّاه «أسلمةَ المسيحيّة»[155]؛ ولعلّ جون ويكليف، قبله بستّمائة عام، مَزَجَ بين الضّيق والاعتراف حين قال[156]، في ما يشبه الصّرخة: «إننا محمّديّون غربيّون».

---

(152) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 42.

(153) فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص 16 ـ 17.

(154) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, pp. 157 - 158.

(155) Claude Lévi - Strauss, *Tristes Tropiques* (Paris: Plon, 1995), p. 480.

(156) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 126.

«الإسلام الوسيط والمسيحيّة الوسطى يتحدّثان اللّغة عينَها»[157]؛ بسبب ما بينهما من ميراث مشترك: التّقليد التّوحيديّ، النّبوّة؛ الوحي، الكتابة، الفلسفة والعلوم الإغريقيّان؛ القانون الرّومانيّ... إلخ. انتبهت أوروبا لهذه الحقيقة متأخّرةً. سبقتها إلى ذلك المسيحيّة الشّرقيّة ثم بيزنطة. حين كان يحصل مثل ذلك الإدراك في أوروبا، كان المسيحيّون يجدون في الإسلام، أحيانًا، بعض سلاحهم اللاهوتيّ للردّ على خصومهم[158]. لقد أعاد البحث المعاصر، حقًّا، النّظر في فكرة أنّ شرق الحمْلات الصّليبيّة لم يكن مكانًا ملائمًا للتّبادلات الثقافيّة[159]؛ ذلك أنّ الصّليبيّة أنتجت، مثلما استنفرت، حركاتٍ متضاربة من الانغلاق والانفتاح على الآخر: خطاب تيّار الانغلاق («خطابُ خوف»)، أمّا خطاب تيّار الانفتاح فـ («خطاب فضولٍ ومعرفة»)[160]؛ والخطاب الأخير هذا هو ما يَعْنينا، هنا، أن نقف على وجوه منه.

يشدّد ألان ديميرجي[161] على أنّ المعرفة الأوروبيّة عن الإسلام ستتقدّم أثناء القرنين الثّاني عشر والثّالث عشر؛ ويمثّل لذلك التّقدّم بأمثلةٍ منها الاتّصال المباشر بعالم الإسلام من طريق الرّحْلات والزّيارات لبلاد المشرق. لقد دوّن الزّوار والرحّالة المسيحيّون رِحْلاتهم إلى الأرض المقدّسة، وأراضٍ إسلاميّة أخرى (دمشق، بغداد، القاهرة)؛ وفيها وصفوا المسلمين ونظام الحياة عندهم. وكان ما كتبوهُ دقيقًا، ولا يخلو من تعاطف. وقد أورد المؤلّف معلومات عن كتبٍ دُوِّنت، في هذا الإطار، في القرن الثّالث عشر. ولن يختلف فرانكو كارديني عن ديميرجي في عدِّه القرنَ الثّاني عشر نقطةَ بداية التّحوُّل في النّظر الأوروبيّ إلى الإسلام؛ هكذا، مثلاً، وبدل التّسمية الشّائعة للمسلمين، كوثنيّين، لن يعدم من أطلق عليهم اسم الفلاسفة[162]. من المؤكّد أنّ هذه الصورة الإيجابيّة عن العرب

---

(157) Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, p. 14.

(158) هذه، مثلاً، حال القسّ الدّومينيكانيّ الإسبانيّ رايموندوس مارتيني، الذي وَضَعَ كتاباً أراد منه أن يكون سلاحاً في أيدي المسيحيّين ضدّ خصومهم اليهود، وخاصة ضدّ اعتراضات الأخيرين على فكرة خلاص المسيح وعقيدة التّثليث. والمثير في الموضوع أنّه ما اكتفى بالعودة إلى نصّ العهد القديم (= التوراة)، أو مخطوطات التّلمود، أو تفاسير المدارس اليهوديّة في القرنين 12 و13، وإنما استند إلى نصوص الإسلام في سبيل دحض دعاوى اليهود. وهكذا، و«من أجل البرهنة على السّمة النّبويّة للسّيدة مريم، يستدلّ أيضاً بآيات القرآن المتعلّقة بالخصوص، ثم يروي من صحيحيْ البخاري ومسلم الأحاديث الدّالة على أنّ كل حديثٍ ولادة عدا مريم وابنها يمسّه الشيطان». انظر: فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص 25 ـ 26.

(159) Dumerger, *Croisades et Croisés au moyen âge*, pp. 273 - 274.

(160) Ibid., p. 254.

(161) Ibid., p. 252.

(162) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 130.

إلى ذلك نفسِه ذهب مكسيم رودنسون حين أكّد أن العرب أصبحوا يبدون للغرب، بدءاً من القرن الثاني عشر، كـ«أمّة فلسفيّة». انظر: Rodinson, *La Fascination de l'islam*, pp. 46 - 47.

والمسلمين لم تُبدّد تلك التي كوّنَها عنهم الفرسان الصّليبيّون، في أوائل القرن عينِه، لكنّها ـ قطعًا ـ زاحمتْها في النصف الثّاني منه، وأسّست لنظرةٍ أخرى أكثر موضوعيّة، في المراحل اللاحقة، بدتْ فيها أوروبا شديدة الانبهار بالمساهمات الفكريّة العربيّة في الثّقافة الإنسانيّة. لِتَدَعْ، إلى حين، تلك اللّحظة التي أصبح فيها العرب، عند الأوروبيّين، أساتذة تجوزُ التّلمذةُ لهم، ولْنُلْقِ نظرةً على بدايات كان فيها حوارٌ بين المسيحيّين والمسلمين، وغيرهم، يدشّن نفسَه (في وقتٍ مبكّرٍ نسبيًا) ويُمَرِّن الفريقيْن معًا على إصغاءٍ متبادَل.

يصف ريتشارد سوذرن الحوار الذي جرى في قراقوروم (بمنغوليا المعاصرة) بين أتباع الدّيانات التّوحيديّة، في العام 1254، بكونه «أوّل مناظرة عالميّة مفتوحة بين الشّرق والغرب»[163]. بدأت قصّة هذا الحوار[164] بإرسال البابا الرّاهبَ الفرنسيسكانيّ ڤلهلم ڤون رويرك إلى منغوليا قصد إقناع المغول بمساعدة أوروبا ضدّ المسلمين. وأثناء وجود مبعوث البابا، نظّم الخان الأكبر مناظرة بين أتباع الأديان، وشارك فيها ممثّل المسيحيّة اللاتينيّة ڤلهلم ڤون رويرك، وآباء نساطرة المسيحيّة الشّرقيّة، والرّهبان البوذيّون، وممثّلون عن المسلمين، وامتدّت المناظرة على مدار يومٍ كامل. ليس المهمّ ما جرى من جدلٍ في المناظرة، وإنّما ما كتبه عنها مبعوث البابا في تقريره الذي نشره في كتابٍ له، وأثَرُ ذلك الذي كتبه عنها في الجمهور المسيحيّ؛ فلقد رأى ڤلهلم «أنّ المسلمين قريبون من المسيحيّين فكريًّا وعقائديًّا. إنّهم حلفاء فكريّون، وربّما صاروا حلفاء عسكريّين»[165]. ويكفي تدليلاً على قيمة ذلك التّقرير وتأثيره أنّ أحد أهمّ الذين قرأوا التّقرير والكتاب في إنكلترا روجر باكون، وناقش موضوعاته مع مؤلّفه[166]. ولم يكن ڤلهلم وحده مَن تفرّد، في المؤلّفين الأوروبيّين، بالقول بقرابةٍ فكريّة وعَقَديّة بين الإسلام والمسيحيّة؛ إذ ذهبَ المذهبَ عينَه وليم الطرابلسيّ كما يؤكّد سوذرن[167].

قبل أن ينتبه الأوروبيّون للحاجة إلى تعميم تعلُّم اللّغة العربيّة؛ وقبل أن يتّخذ المجمع الكنائسيّ في ڤيينا، في العام 1311، قرارًا[168] بتعيين مُدرِّسين كاثوليكيّين لِلُغاتٍ منها العربيّة

(163) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 90 ـ 91.
(164) انظر التّفاصيل في: المصدر نفسه، ص 90 ـ 95.
(165) المصدر نفسه، ص 94.
(166) المصدر نفسه، ص 95.
(167) المصدر نفسه، ص 105.
(168) انظر التّفاصيل في: فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص 32؛ وقارن بـ: سوذرن، المصدر نفسه، ص 119.

في الجامعات الخمس الكبرى (باريس، أكسفورد، بولونيا، سلمنكا، وجامعة الإدارة المركزيّة البابويّة)، كان الفضول العلميّ، الممزوج بالرّغبة في معرفة الإسلام لمقاومته، قد دفع مؤلّفين أوروبيّين كثرًا إلى التّأليف حول الإسلام وتراثه الفكريّ وتاريخه. كان القرن الثّالث عشر، كما يقول كارديني[169]، لحظة فارقة في تاريخ أوروبا؛ فهو قرن التّأثير الإسلاميّ، وقد نهض بدور كبير في بناء هويّة القارّة ثقافيًا. هذا روبرت دوكيتون (Robert de Ketton)، مثلًا، الذي كان أوّل مترجم للقرآن، هو نفسُه مَن ترجم إلى اللاتينيّة، قبل ذلك بقرن (أي في القرن الثاني عشر)، الأبحاث الأولى للخيمياء (= الكيمياء السّحرية) العربيّة التي انتشرت في أوروبا كلّها[170]. ولقد كان يمكن لبعضهم أن يقع في خلط فادح في المعلومات أثناء الكتابة[171]، غير أنّ ذلك لم يكن شأن الجميع؛ بل كثيرًا ما أُلّفت كتبٌ بدرجة من الدّقة أفضل، بل بدرجة من الشّمول أكبر. من ذلك، مثلًا، أنّ الكاردينال رودريغو خيمينيز (Rodrigo Ximenez)، رئيس أساقفة طليطلة في مطلع القرن الثّالث عشر، «حرَّر... أوّلَ تاريخ للعرب في الغرب، مبتدئًا بمحمّد والخلفاء الأُوَل، ولكن متمحورًا أساسًا على فاعلية العرب في إسپانيا»[172].

مع ذلك، فإنّ اكتساب اللّغة العربيّة في أوروبا هو الذي فتح وعيَ الأوروبيّين، فعلًا، على تراث الإسلام و، من طريقه، على تراث غيره من الحضارات المنقول بالعربيّة، وفي جملته التّراث الفلسفيّ والعلميّ الإغريقيّ. ولقد انبثقت، في هذا الإطار، فكرة انتشرت في عموم أوروبا، بالتّدريج، هي الحاجة الضروريّة إلى تعلُّم اللّغة العربيّة ودراستها، ليس فقط بما هي لغة يُتداول بها الإسلام، وإنّما كذلك «لأنّ الأمر يتعلّق بلغة كبيرة للثّقافة، تُرْجمت بها كنوز من المعارف الأولى الإغريقيّة»[173]، ولأنّ شروح التّراجمة العرب وتعليقاتهم ذات أهمية فكريّة بالغة، ناهيك بما أنجزوه من دراسات انطلاقًا من تلك الأعمال اليونانيّة. وإلى ذلك فإنّ اللّغة العربيّة وسيلة أوروبا لمعرفة تراثات أخرى لفارس والهند والصّين. ولقد تَوَّج هذا الانتباه الحادّ إلى اللّغة العربيّة في أوروبا بقرار المجمع الكنسيّ، في ڤيينّا، الذي أشرنا

---

(169) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 139.

(170) Ibid., p. 154.

(171) من ذلك، مثلًا، أنّ سان پيدرو حين وضع قائمة أوّل معتنقي الإسلام، وَضع في جملة هؤلاء، خطأً، يهود بني قريظة! ومن ذلك، أيضاً، أنّ وليم الصّوري (غليوم الصّوري) (Guillaume de Tyr)، رئيس الأساقفة والمستشار لمملكة القدس (القرن الثاني عشر)، يخلط النّزاع بين المهاجرين والأنصار على الخلافة، بعد وفاة النبيّ، بالنّزاعات اللّاحقة بين السنّة والشّيعة. انظر في هذا: Daniel, *Islam and the West: The Making of Image*, pp. 116 and 128 - 129.

وقارن بـــ: Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, p. 40.

(172) Rodinson, Ibid., p. 49.

(173) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 133.

إليه فوق، وكان له الأثر الكبير في اتّساع نطاق المهتمين بتراث الإسلام من خارج إطار الدّوائر التّقليديّة المهتمّة به، وخاصةً اللاهوتيّة منها.

لا يمكن الحديث في التّغيّرات التي طرأت على النّظرة الأوروبيّة إلى الإسلام، وتراثه الدينيّ والفكريّ، من دون المرور بحلقةٍ رئيسٍ أسّست لتلك التّغيُّرات، هي التي مثّلتها كتابات روجر باكون (1214 ـ 1292). لم يكن روجر باكون ـ وهو الفيلسوف ـ بعيدًا من اللاهوت، لكنه ما اهتمَّ، في علاقته بالإسلام، بالوجهِ اللاهوتيّ من تراثه؛ كانت علاقتُه بالإسلام فلسفيّة في المقام الأوّل[174]. ومع أنّ وعي باكون تكوّن في وقتٍ كانت فيه ترجمات الفلسفة الإسلاميّة إلى اللاتينيّة قد أُنجزت في طليطلة، في النصف الثّاني من القرن الثّاني عشر، وباتت معروفةً في أوروبا وفي بيئاتها اللاهوتيّة، إلاّ أنه دفَع بالصّلة (بالفلسفة تلك) إلى حدودٍ غيرِ مسبوقة مصطدمًا، في ذلك، بلاهوتيّين كثيرين لم يكن يطيب لهم أن يقع أيُّ شكلٍ من أشكال تحسين صورة الإسلام. يعقد ريتشارد سوذرن مقارنة بين صورة الإسلام في وعي اللاهوتيّين وصورته في وعي باكون فيكتب: «أوّل الفروق بين الصّورتين ذهاب اللاهوتيّين اللاتين، قبل باكون، إلى أنّ الإسلام ذو دورٍ سلبيّ في التّاريخ كلّه؛ فهو قد حال دون اعتناق النّاس للمسيحيّة؛ وهو أمَارة لظهور المسيح الدّجّال في سياق نهايات العالم وقيام القيامة. أمّا باكون فقد رأى ـ خلافًا لهم دون أن يكون وحيدًا في نظرته تلك ـ أنّ الحركة الإسلاميّة ذات دورٍ غيرِ تخريبيّ في العالم؛ وليست أمارة للدّجّال أو القيامة، ولها وظيفة تقوم بها قبل نهاية الكون. وقد تجاوز الكتاب المقدّس في مجال فهم الإسلام ترجمات الفلاسفة الإسلاميّين، وتقارير الرحّالة متجاوزًا في ذلك، أيضًا، المعلومات المغلوطة والأفكار العامّة الجامدة عند اللاهوتيّين منذ القرن التاسع»[175].

بدأ اللاتين في التّعرُّف إلى الفلسفة العربيّة منذ القرن الثّاني عشر، أثناء توفّر ترجمات لاتينيّة لنصوصها. وأكثر مَن حَظِي بالاهتمام من فلاسفة الإسلام، آنذاك، (هو) ابن سينا؛ حيث تُرجم له كتاب الشّفاء، الذي عُدَّ أوّل موسوعة ذات تأثير في الوعي الأوروبيّ. وفي الوقت الذي كان فيه الأوروبيّون يعثرون، في فكر ابن سينا، على الحلّ التركيبيّ بين متناقضات وعيهم الممزّق بين القدّيس أوغسطين وأرسطو، كان روجر باكون يكتب[176] ملخّصًا تاريخ الفلسفة: «جُدّدت الفلسفة، أساسًا، من قِبل أرسطو باللّغة اليونانيّة ثم، أساسًا،

---

(174) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 95.

(175) المصدر نفسه، ص 104 ـ 105.

(176) Rodinson, *La Fascination de l'islam*, p. 46.

من قبل ابن سينا باللّغة العربيّة». منذ ذلك الحين، شاع وصفُ العرب بـ «الأمّة الفلسفيّة» في أوساط مفكّري أوروبا مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك، وليس يبعد أن يكون روجر باكون، أو أحد تلامذته، وراء التّسمية ما دام هو مَن شاء ـ من دون سائر اللاتين ـ أن يقرأ الإسلام متلازمًا مع الفلسفة.

ليس من قبيل المُفاخرة والتمجيد الذاتيّ أن يقال، هنا، إنّ أوروبا بدأت تلْمَذَتَها للثّقافة العربيّة من هذه اللّحظة بالذّات. إنْ كان لا بدّ من تواضعٍ أكبر، ذهبنا إلى القول ـ مع فرانكو كارديني[177] ـ إنّ النّهضة العلميّة والفلسفيّة للغرب (= وهي التي ستصبح لحظة من اللّحظات التأسيسيّة للحداثة) تَدين للتّفاعل بين الثّقافتين الأوروبيّة والعربيّة. وليس من شكّ في أنّ منطلق التّجديد العلميّ الأوروبيّ كان من الأندلس لسببين على الأقلّ؛ لأنّها من مراكز النّهضة الفكريّة العربيّة، التي أمكن الأوروبيّين الاتّصال بمصادرها مباشرة: في طليطلة خاصة؛ ولأنّ الورق انتشر في الأندلس في القرن العاشر للميلاد ـ حيث كان يُصنع في طليطلة[178] ـ بعد انتشاره في المشرق العربيّ في القرن الثّامن. ويستطيع القارئ أن يأخذ فكرةً تفصيليّة عن إفادة الأوروبيّين من العلوم العربيّة في الجغرافيا، والرّياضيّات، والكيمياء، والطّبّ، والفلك...، من مصادر عديدة تناولت الموضوع[179]. وإذا كان في حكم المعلوم أنّ ترجمات الأوروبيّين للعلوم والرّياضيّات العربيّة ـ وهي بدأت منذ القرن الحادي عشر مع بداية ترجمة المخطوطات العربيّة[180] غِبَّ سقوط طليطلة في أيدي الإسبان في العام 1085 ـ كانت تستجيب لحاجات الممارسة، خلافًا، لترجمتهم الفلسفة، فإنّ «الأكثر أهمّيةً، من وجهة نظر الممارسة، والشّيء الثوريّ على المستوى المفهوميّ، كان تبنّي أوروبا الأرقام «العربيّة»»[181]، ويدخل في ذلك ابتداع العرب الرقم الصّفر. أمّا الاهتمام بآثار الكندي والفارابي الفلسفيّة، وأعمال ابن سينا في الطّبّ والفلسفة فلن يأخذ مداه إلاّ في القرن الثّاني عشر كما ألمحنا إلى ذلك.

من النّافل القول إنّ مكانة ابن سينا، في الوعي الأوروبيّ الوسيط، وخاصّةً في آثاره الفكريّة المتعلّقة بالطّبّ، لم تضارعها أو تُضاهِها إلاّ مكانة ابن رشد الفيلسوف. وهذه المكانة

---

(177) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 138.

(178) Ibid., p. 134.

(179) يمكن الرّجوع، مثلاً، إلى: المصدر نفسه، ص 134 ـ 135، وعبد الرحمن بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبيّ**، ط 3 (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، 1979).

(180) Rodinson, *La Fascination de l'islam*, p. 43.

(181) Cardini, Ibid., p. 135.

المميّزة لم تكن له لدى تلامذته، وتلامذة ابن ميمون - ممّن سيكون لهم الدّور الرئيس في نقل تراث ابن رشد إلى أوروبا والتّمكين لِنشوء ما عُرِف في تاريخ الفكر باسم «الرّشديّة اللاتينيّة»[182] - فحسب، بل كانت له في بيئات من المفكّرين الأوروبيّين أوسع. نعم، لقد رفضه رجال اللاهوت المسيحيّون اللاتين ونبذوه، ونظروا إليه كَـ «عدوٍّ للمسيح»[183]، لكنّ من تأثّروا به عدّوه، على الأقل، أوثق مصدر لمعرفة فكر أرسطو. وهذا، أيضًا، ما ذهب إليه ألبير الأكبر: أستاذ توما الأكوينيّ. على أنّ كبار المفكّرين العرب الذين «كان اكتشافهم عامل تجديد» في أوروبا، والذين جرى «تمثّلهم واستيعابهم في الثّقافة العامّة»[184]، مثل الغزالي، وابن سينا، وابن رشد...، ما كانوا وحدهم منبوذين من رجال الدّين اللاتين، وإنما تلامذتهم - أيضًا - الذين وجدوا أنفسهم يصطدمون برجال الدّين المحافظين حتى حينما كانوا يمزجون بين أفكار ابن سينا وابن رشد وفكر القدّيس أوغسطين في شكلٍ سمّاه غيلسون (Gilson) «الأوغسطينيّة على الطريقة السينويّة» أو الأوغسطينيّة المُسَنْيَنَة (L'augustinisme avicennisant)[185].

هل ثمّة من عاملٍ سياسيّ مساعد لهذا التغيّر في نظرة الأوروبيّين إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة قبل عصر النّهضة؟

يُطلعنا فرانكو كارديني[186] على حقيقة أنّ العلاقات الثقافيّة بين أوروبا والإسلام تَدين - في جملة ما تدين به - إلى أدوار سياسيّين أوروبيّين كثر، نشير إلى واحدٍ منهم فحسب، هو: فريدريك الثّاني. كان تكوين الأخير في پالرما (Palerme)، وتلقّى الحماية من المسلمين، وكان يتحدّث - إلى جانب العربيّة - اللاتينيّةَ والإغريقيّة. ورث مملكة صقلّية عن أمّه، وأدرك أنّ أيّ سيّدٍ على صقلّية ينبغي أن يقيم أفضل العلاقات مع سلطان مصر وأمراء شمال أفريقيا: وهو عينُ ما فعل. ولكنّ «هذا البرنامج الدّبلوماسيّ لسيّد متوسطيّ لم يستبعد، عند فريدريك الثّاني، وجود إرادة حقيقيّة لفهم الإسلام». وهو كان يملك ثقافة إسلاميّة، منذ شبابه، واقتفى في ذلك آثار سابقيه مثل روجر الثاني (= الذي شجّع على الاعتناء

---

(182) انظر في هذا، خاصّةً، أوسع مصدرٍ في الموضوع في: Ernest Renan, «Avéroés et l'Avéroïsme,» dans: Ernest Renan et Henriette Psichari, *Œuvres complètes* (Paris: Calman - Lévy, 1947), tome III, pp. 363 - 369.

(183) Cardini, Ibid., p. 137.

(184) Rodinson, *La Fascination de l'islam*, p. 58.

(185) Ibid., p. 48.

(186) المعلومات الواردة في هذه الفقرة مستقاة من كتابه المشار إليه: Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, pp. 140 - 142.

بالأعمال الجغرافيّة والخرائطيّة للشّريف الإدريسيّ)، وخلَفيْه اللّذيْن يحملان اسم غليوم (Guillaume)، واللّذيْن عملا على ترجمة الأعمال الفلكيّة والرّياضيّة. وقد زاد فريدريك الثّاني من تعميق علاقاته بالعالم الإسلاميّ بعد رحلته إلى المشرق (1228 ـ 1229). ولا يفوتنا، هنا، أن نشير إلى دور رئيس نهض به ميشيل سكوت (M. SCOT) (= وهو من أصول اسكتلنديّة قَدِم إلى صقلّية واندمج فيها) في إغناء ترجمة الأعمال العربيّة الفلكيّة، كما في ترسيخ الفكر الأرسطيّ من طريق ابن سينا وابن رشد. وهذا يردّنا إلى ملاحظة لبرنارد لويس[187] مفادها أن الثّقافة العربيّة والعقيدة الإسلاميّة تركتا آثارهما في إسبانيا وصقلّية حتى في أولئك الذين لم يتخلّوا عن المسيحيّة ، وتبنوا اللّغة العربيّة.

لم يجانب مكسيم رودنسون الصّواب حين لاحظ[188] أنّ الأوروبيّين ـ الذين لم يكونوا يبحثون في المخطوطات العربيّة عن صورة الإسلام والعالم الإسلاميّ، فحسب، بل عن معرفة موضوعيّة عن الطّبيعة ـ «انتهوا، بقوّة الأمر الواقع، إلى حيازة معطيات ما عن النّاقل الإسلاميّ لتلك المعرفة»؛ فلقد كان للفضول العلميّ أن فرضَ أحكامه على مَن خاضَ في معامعه من الأوروبيّين. وحين بدأ عصر النّهضة الأوروبيّة في إيطاليا، في نهايات القرن الخامس عشر، والإصلاح الدينيّ في ألمانيا، في القرن السّادس عشر، كان العلمُ الأوروبيُّ بذلك «النّاقلِ» قد تقدّم عمّا كان في الفترة بين القرنين الحادي عشر والرّابع عشر. كانتِ العلوم والفلسفة (العربيّة) قد تُرجمت وهُضمت، واللّغةُ العربيّة قد أصبحت في حوزة كثيرين، والمعرفةُ بعقيدة الإسلام وشريعته وتراثه الفكريّ قد اتّسع نطاقُ مُتحَصّليها من الأوروبيّين، وبات على المعرفيّ، بالتّالي، أن يُزاحِمَ ما عداهُ ممّا قد يكون أيديولوجيًّا من مواريث حقبة المضاربات اللاهوتيّة. ربما لا تكون النّهضة الأوروبيّة حَفلت بأمر الإسلام لأسبابٍ عدّة؛ أهمُّها أنّها كانت فنّية وأدبيّة في المقام الأوّل، لكنّ الإصلاح الدينيّ لم يتجاهل موضوعه لأسبابٍ تبدأ باعتقاد المتمرّدين على الكنيسة الكاثوليكيّة أنّ المسلمين أقلّ سوءًا من البابا وكنيسته، ولا تنتهي باستلهامهم الضّمنيّ لروح الإسلام، وخاصةً لموقفه الرّافض لأيّ رهبنةٍ أو وساطةٍ في الدّين: من نوع تلك التي سيثور عليها لوثر وكالڤن والپروتستانت.

مهّد الإصلاح الدينيّ في أوروبا لمعرفة أفضل عن الإسلام، متحررًا من القيود اللاهوتيّة التي فرضتها المسيحيّة الكاثوليكيّة، على أتباعها، لفترةٍ طويلة من الزّمن. ومن ذلك أنّ أحكام القيمة على الإسلام عنده كانت أكثر إيجابيّة، وتتجاوز بعيدًا أطُر الأحكام التي

---

(187) Lewis, *Europe - Islam: Actions et Réactions*, p. 30.

(188) Rodinson, *La Fascination de l'islam*, p. 43.

رسّختها الصّليبيّة في أوروبا. ولسنا بحاجة إلى القول إنّ انعطافة الإصلاح الدينيّ في النّظر إلى الإسلام هي التي ستفتح الطّريق، بعد أقلّ من ثلاثمائة عام، لميلاد الاستشراق. ومع أنّ لوثر لا يملك أفكارًا واضحة تجاه الإسلام، كما يذهب إلى ذلك كارديني[189]، ويتأرجح بين عدّه نِحْلة مبتدعة وعدّه دينًا متميّزًا، ومع أنه بَدَا ـ كثيرًا ـ وكأنّه غيرُ مهتمٍّ به، إلاّ أنه رأى فيه ـ وإن بصورةٍ غيرِ مباشرة ـ حليفًا له في المعركة ضدّ الكنيسة الكاثوليكيّة؛ فلوثر، الذي «رفض الحرب طريقًا لمواجهة الإسلام» فـ«وَجَد نفسه [في هذا] مع روجر باكون وويكليف ويوحنا السيغوفيّ، وأكثريّة المفكّرين الأوروبيّين منذ القرن الثّالث عشر»، اختلف مع هؤلاء جميعًا في تقديره نوعَ الفائدة التي يمكن أن تُجْنَى من هذا الإسلام؛ ذلك أنّه «كان... يشعر بفرحةٍ شامتة لإقدام الإسلام على افتراس المسيحيّة الغربيّة المعاصرة له»[190].

يؤرّخ يوهان فوك لبداية الدّراسات العربيّة في ألمانيا[191] ـ في بداية القرن السّادس عشر ـ بوصول المخطوطات العربيّة التي حملها معه من القسطنطينيّة ڤلهلم (= وليم) بوستل إلى فرنسا في العام 1537[192]، والتي حظيت باهتمام ياكوب (يعقوب) كريستمان الذي تعامل معها تعاملاً جدّيًا. وكانت البدايةُ تلك قد استفادت من صناعةِ حروفٍ عربية للطّباعة، في العام 1586، وبداية العمل بها في نشر النّصوص العربيّة[193]. انكبّ ڤلهلم بوستل على دراسة العربيّة وتراثها، ووضع في ذلك كتبًا تأسيسيّة في مجال الدّراسات العربيّة واللّغويّة[194]. وعلى خطاه في الاهتمام بالعربيّة سار الفرنسيّ جوزيف سكاليجه[195]. غير أنّ أكبر مَن أثّر في أوروبا، لمدى قرون، هو عمل الهولندي توماس إربـينيوس في الدّراسات النّحويّة العربيّة، وخاصّةً كتابه الذي وضعه عن النّحو العربيّ[196]. والحقّ أنّ القرن السّابع عشر آذن بظهور الدّراسات المتخصّصة في الثّقافة العربيّة؛ فإلى جانب نشر إربـينيوس (Erpenius) ـ أستاذ اللّغات الشّرقيّة في ليدن ـ كتابه عن النّحو العربيّ، في العام

---

(189) Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 218.

(190) سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص 151.

(191) فوك، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ص 55.

(192) انظر التّفاصيل في المصدر نفسه، ص 48 ـ 49؛ وقارن بـ: Cardini, *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*, p. 246.

(193) يفيد يوهان فوك بأنّ طباعة كتاب النّجاة لابن سينا كانت في العام 1593. انظر: فوك، المصدر نفسه، ص63.

(194) المصدر نفسه، ص 48 ـ 50.

(195) المصدر نفسه، ص 58.

(196) المصدر نفسه، ص 67 ـ 76.

1613، نشر إدوارد بوكوك (Edward Pocock) ـ الذي شغل أوّل كرسيّ للّغة العربيّة في جامعة أكسفورد سنة 1636 ـ كتابًا باللاتينيّة عنوانه موجز للتّاريخ العربيّ[197]؛ كما نشر المستعرب جوهان هوتنغر، الأستاذ في زوريخ ثم في هايدلبرغ، مؤلّفات في النّحو واللّغة[198]. في الوقت عينه، كانت مساهمات يعقوب يوليوس في الدّراسات العربيّة والمعجميّة تفرض نفسها في الدّوائر العلميّة الأوروبيّة[199]. وسريعًا ما أثمر تعلُّمُ العربيّة ميلادَ حركة من التّرجمة في أوروبا تناولت نصوصًا كان لبعضها أثرٌ في الثّقافة والحساسيّة الأوروبيّتين[200].

لم تَطوِ هذه الصّفحة من التّعايش والتّثاقف بين العالمين اللاتينيّ والإسلاميّ ما قبلها؛ فُتِحَت بموازاة صفحات أخرى من الصّراع والصّدام استمرت تُكتَب بالدّم حتى اليوم. حصل أنّ انكفاء الجيوش العثمانيّة عن أسوار ڤيينا خفّف من حدّة المواجهة، وفرض نوعًا من السّلم الباردة من بداية القرن السّابع عشر إلى نهاية القرن الثّامن عشر (تاريخ غزو نابليون بونابارت لمصر: العام 1798)، لكنّ جبهات أخرى اشتعلت: كان المغول، في الأثناء، ما يزالون يسيطرون على أجزاء من شرق أوروبا، ويمارسون عاداتهم في النّهب؛ وهي سيطرة استمرت حتى العام 1783. في السّنة عينِها، كانت روسيا تضمّ شبه جزيرة القرم إليها، وتتقدّم جيوشُها على سواحل البحر الأسود شرقًا وغربًا، وتخوض حربًا ضدّ تركيا وإيران وفي بعض البلقان. ولم يكن العام 1828 قد انصرم حتى كانت روسيا قد شكّلت الجمهوريّات الثّلاث (جورجيا، أرمينيا، أذربيجان) من أملاك الإمبراطوريّتين الإسلاميّتين: الإيرانيّة والعثمانيّة وسلطان المغول على حدود شرق روسيا وجنوبها. مع ذلك، يمكن أن يُحسَب الهدوء على الجبهة العسكريّة العثمانيّة ـ الأوروبيّة في جملة عوامل ثلاثة ساهمت في الحدّ من درجة العداء المسيحيّ اللاتينيّ للإسلام، بل في تطوّر النّظرة الأوروبيّة إليه. العاملان الآخران هما: انشغال أوروبا بصراعاتها الداخليّة؛ التي بدأت بالخلافات داخل الكنيسة الكاثوليكيّة وبين البابوات والملوك، وشهدت انعطافتها مع ظهور حركة الإصلاح الدينيّ والانشقاق البروتستانتيّ، لتنتهيَ بصراعات قوميّة لم تكن أقلّ حدّة من الصّراعات الدّينيّة؛ ثم تنامي موجة الفضول العلميّ في البيئات الأكاديميّة الأوروبيّة في امتداد تنامي انتشار اللّغة العربيّة وتراثها في القارّة. لن ينتهيَ الجدل اللاهوتي المسيحيّ مع الإسلام،

(197) Cardini, Ibid., p. 249.

(198) Ibid., p. 249.

(199) فوك، المصدر نفسه، ص 83 ـ 85.

(200) أكثرها تأثيراً ترجمة الفرنسيّ أنطوان غالان لنصّ ألف ليلة وليلة. انظر: Daniel, *Islam and the West: The Making of Image*, p. 319.

تمامًا، في أوروبا؛ ولكن بدايات القرن السّابع عشر ستُؤْذِن بميلاد ظاهرة جديدة من الاهتمام الأوروبيّ بالإسلام وتراثه هي: إرساء أسس الدّراسات العربيّة والإسلاميّة المتخصّصة. وقد استتبّتْ هذه الدّراسات وتنامت، في القرن الثّامن عشر خصوصًا، لتفتح الطّريق أمام ميلاد الاستشراق، كميدانٍ دراسي، في أوائل القرن التّاسع عشر.

لئلاّ نَخْتِم

مع أنّ الشّرق منبعُ النّصرانيّة وموطنُها الأصل، كان الوعيُ المسيحيّ أوّلَ من أنْتَجَهُ، كمقولة، بوصفه «آخَرَ» لعالَم المسيحيّة (= الغرب)، ثمّ رسّخ النّظرَ إليه بوصفه عالَم الإسلام وفارس المقابل للمسيحيّة. ينبغي، هنا، الاستدراك بالقول إنّه ما كلُّ الوعي المسيحيّ انزلق إلى شرقنة عالم الإسلام وغربنة عالم المسيحيّة، وإنّما جزءٌ من ذلك الوعي - وإن كان كبيراً - هو الوعي المسيحيّ اللاتينيّ. والحقّ أنّ الشّرق، في عُرف المسيحيّة اللاتينيّة، ليس الإسلام حصراً، بل المسيحيّات الشّرقيّة أيضًا؛ هذه التي هي، في عيون روما البابويّة وأتباعها، إمّا هرطوقيّة (= المذاهب المسيحيّة الشّرقيّة) وإما منشقّة عن التّيار «الأساس» (المسيحيّة البيزنطيّة). وكما نظر الوعي المسيحيّ اللاتينيّ إلى الإسلام بازدراء وعداء، مغموراً بشعور التّفوّق الدّينيّ، كذلك نظر إلى المسيحيّات الشّرقيّة بازدراء وتَعَالٍ زاعمًا لنفسه التفوُّق المذهبيّ على مذاهبها. وحين نردّ مفهوم «الشّرق» إلى جذور دينيّة لاتينيّة، لا نتزيّد أو نتعسّف في تحميل الفكر الدّينيّ الوسيط فوق ما تحتمله تاريخيّتُه، وإنّما ننبّه إلى أنّ جراثيم ثنائيّة شرق/غرب توجد فيه (قبل الوعيّ الغربيّ الحديث)، وأنّ مأتاها من منزِع التفوّق الذي استبدّ بالوعي اللاتينيّ ولم يلبث أن استفحل أمرُهُ مع الزّمن.

على أنّ المسيحيّة البيزنطيّة لم تَسْلم، هي نفسُها، من الانجرار وراء فكرة التّمييز بين شرقٍ - لا تقع فيه - وغربٍ هي منه. لهذه الفكرة جذور تعود، في اليونان، إلى حملة الإسكندر المقدونيّ على الشّرق؛ هذه التي دشّنت العهد الهلنستيّ الطّويل. شرقُ اليونان الهلينيّة، آنذاك، هو بلاد فارس والهند، وطبعًا جزءٌ من العالم الذي سيصير إسلاميًا، بعد ألف عام، كان تحت السّيطرة الفارسيّة. ولأنّ الحرب لم تنقطع، منذ ذلك الحين، بين بيزنطة - خصُوصًا بعد أن تنصّرت - والفرس، ظلّ الشّرق في هواجسها منبعًا للخطر؛ منه يأتي «البرابرة» فيُحرقون ويدمّرون ويحتلّون. وحين انطلقت دعوة الإسلام وعظُم شأنُها، أسلمت فارس بالتّبعة، وبدأت فتوحات المسلمين للمستعمرات البيزنطيّة في سورية ومصر تتدفّق

من الشّرق. هكذا تَلازم الإسلام والشّرق في الوعي البيزنطيّ معززًا تلازمًا قديمًا، في الوعي ذاك، بين فارس والشّرق ومنتجًا، في الوقت عينه، تلازمًا جديدًا بين الإسلام وفارس، حتّى أنّ البيزنطيّين كانوا يطلقون على العرب والمسلمين اسم الفرس!

ولكنّ شرق بيزنطة لم يكن بلاد فارس والإسلام، حصرًا، بل بات هو عينُه النّصرانيّة والمذاهب المسيحيّة «الضّالة»، الخارجة عن العقيدة الخلقيدونيّة، والمُدانة بالهرطقة والحَرْم من المجامع المسكونيّة أو من مجامع الكنيسة البيزنطيّة. وقد رأينا، في الفصلين الثّاني والثّالث من هذا الكتاب، مقدار ما عانتْه المسيحيّة المشرقيّة: كنائسَ ومذاهبَ وأتباع، إبّان السّيطرة البيزنطيّة على البلاد السّوريّة والمصريّة، ثمّ بعد حروب الاسترداد في «الملحمة البيزنطيّة» بسبب سياسات الاضطهاد الدّينيّ والعسف الضريبيّ. ويستفاد من ذلك أنّ الشّرق، في الوعي البيزنطيّ، سواء كان فرسًا أو إسلامًا أو نصرانيّةً مشرقيّة، اقترن بالتّخلّف والتّوحّش والكُفر. وما ذلك إلاّ لأنّ في بيزنطة شيئًا من تلك النّزعة الرّومانيّة إلى الشّعور بالتفوّق والتّميّز والفرادة: النزعةُ عينُها التي سادت في الإمبراطوريّة الرّومانيّة الغربيّة، والتي ورثتها عنها الكنيسة الرّومانيّة بعد سقوط الإمبراطوريّة تحت ضربات القبائل الجرمانيّة. ولم تغيّر بيزنطة نظرتَها إلى الشّرق، فتتصالح معه نفسيًّا، بل تَشْرع في نسبة نفسِها إليه، والاعتزاز بانتمائها الشّرقيّ (إلى درجة حسبانها كنيستَها كنيسةً شرقيّة)، إلاّ بعد اصطدامها بالهجمات اللاتينيّة عليها - بمناسبة الحملات الصّليبيّة على المشرق - واحتلال اللاتين لحاضرتها القسطنطينيّة قبل الجلاء العسكريّ عنها. من حينها فقط (القرن الثالث عشر) أصبح الشّرق بضاعةً تحقيريّة لاتينيّة بامتياز.

ستترسّخ الثّنائيّة التّقاطبيّة شرق/غرب في الوعي الأوروبيّ والغربيّ الحديث، أكثر فأكثر، ولكنّها - وقد وَرِثت سابقتَها اللاتينيّة - ستأخذ وجهةً أخرى في التّعبير عن نفسها بعيدًا من أزعومة التّفوّق الدّينيّ، ولكن من دون أن تختفيَ منها هذه تمامًا. ستكون أوروبا والغرب جاهزان، منذ القرن الثّامن عشر وبعد اضمحلال الخطر العثمانيّ، لترجمة فكرة التّفوّق من طريق السّيطرة والاحتلال والإخضاع. وهو ما سيتأتّى لهما منذ خواتيم القرن الثّامن عشر. ولقد أتى الاستشراق، مثلما أتت النّزعة المركزيّة الأوروبيّة والغربيّة يُعبّران، في مساحات كبيرة منهما، عن فكرة تفوّق الغرب علَى الشّرق، وعلى إنفاذ الفكرة «علميًّا»، من طريق تحويل الشّرق إلى موضوع، بل من خلال تصنيع مقولة الشّرق على مقاس النّظرة التي يبغي الغرب أن يلقيها على ذلك الشّرق: شرقه. هكذا لم يعُد الشّرقُ شَرقَ نفسه، أو شرقًا «في ذاته» - في النّظرة المسيحيّة الوسطى وفي النّظرة الأوروبيّة والغربيّة الحديثة إليه - بل أصبح، ببساطة، شرقَ الغرب؛ أعني الشّرق الذي شَرّقَنَهُ الغرب وأراد أن يرى إليه من خلال ذاته كغرب.

المراجع

1 ـ العربية

كتب

ابن كثير الدّمشقيّ، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **البداية والنّهاية**. وثّقه وقابل مخطوطاته عليّ محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود؛ وَضَع حواشيه أحمد أبو ملحم [وآخرون]. ط 4. بيروت: دار الكتب العمليّة، 2015. 15 ج في 8 مج.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. ط 6. بيروت: دار صادر، 1997. 15 ج.

ابن هشام، عبد الملك. **السّيرة النّبويّة**. حقّقها وضبطها وشرحَها مصطفى السَّقّا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي؛ وضع فهارسها من جديد معروف زريق. دمشق: دار الخير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1996.

ابن واقد (الواقديّ)، محمّد بن عمر. **فتوح الشّام**. ضبطه وصحّحه عبد اللطيف عبد الرّحمن. ط 2. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2005.

ـــــــــــ. **كتاب الرّدّة ـ مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثنّى بن حارثة «الشّيبانيّ»**. تحقيق يحيى الجَبوريّ. بيروت: دار الغَرب الإسلاميّ، 1990.

أبو قرّة، ثاوذورس. **مجادلة أبي قرّة مع المتكلّمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون**. تقديم وتحقيق الأرشمندريت أغناطيوس ديك. ط 2. حلب: [د. ن.]، 2007.

الأزرقيّ، محمّد بن عبد الله بن أحمد. **أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار**. دمشق: مكتبة الأسدي للنّشر والتّوزيع، 2003. 2 ج.

الأصفهاني، أبو الفرج. **كتاب الأغاني**. ط 5، شرحه وكَتب هوامشه سمير جابر. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2008. 15 ج.

الأنبا يوساب (أسقف فوه). **تاريخ الكنيسة القبطيّة ـ تاريخ الآباء البطاركة**. تحقيق جمال محمّد أبو زيد. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2018.

أمين، أحمد. **فجر الإسلام**. ط 8. القاهرة: مكتبة النّهضة المصريّة، 1961.

أومليل، علي. **في شرعيّة الاختلاف**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، 2010.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلاميّة**. نقله إلى العربيّة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ط11. بيروت: دار العلم للملايين، 1988.

البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى. **فتوح البلدان**. وضع حواشيه عبد القادر محمّد علي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000.

البيرونيّ، أبو الرّيحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية عن القرون الخالية. دراسة وتقديم أحمد الدّمرداش. باريس: دار بيبليون، 2009.
الجابري، محمّد عابد. مدخل إلى القرآن الكريم: في التّعريف بالقرآن. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2006.
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتّبيين. تحقيق درويش جويدي. صيدا: المكتبة العصريّة، 2001. 3 ج في 1 مج.
جراسيموس مسرّة (ميتروبوليت بيروت للأرثوذكس). تاريخ الانشقاق بين الكنيستين الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة ـ دراسة للعلاقات والصّراع بين الكنيستين من القرن الأوّل إلى اليوم. تقديم الفيكونت فيليب دي طرازي. جْبَيْل: دار ومكتبة بيبليون، 2010.
الحريريّ، أبو موسى. قسّ ونبيّ: بحث في نشأة الإسلام. بيروت: دار «لأجل المعرفة»، 2005. (سلسلة «الحقيقة الصعبة»)
حميد الله، محمّد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الرّاشدة. ط 7. بيروت: دار النّفائس، 2001.
الحميريّ، محمّد بن عبد المنعم. الرّوض المعطار في خبر الأقطار. تحقيق إحسان عبّاس. بيروت: مكتبة لبنان، 1984.
الرّبيعيّ، فاضل. إسرائيل المُتخيَّلة: مساهمة في تصحيح التاريخ الرسمي لمملكة إسرائيل القديمة. بيروت: دار الريس، 2016. 8 ج.
______. حقيقة السّبي البابليّ: الحملات الآشوريّة على الجزيرة العربيّة واليمن. بيروت: دار جداول، 2011.
______. شقيقات قريش: الأنساب والطّعام في الموروث العربيّ. بيروت: رياض الرّيّس للنّشر، 2002.
______. فلسطين المُتخيَّلة: أرض التّوراة في اليمن القديم. دمشق: دار الفكر، 2008. 2 ج.
______. القدس ليست أورشليم: مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين. بيروت: رياض الرّيّس للكتب والنّشر، 2010.
______. المسيح العربيّ: النّصرانيّة في الجزيرة العربيّة والصّراع البيزنطيّ ـ الفارسيّ. بيروت: رياض الرّيّس للكتب والنّشر، 2009.
الرصافي، معروف. كتاب الشخصيّة المحمّديّة أو حلّ اللّغز المقدّس. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 2002.
الزّبيديّ، محمّد مرتَضى. تاج العروس من جواهر القاموس. القاهرة: دار ابن الجوزي، 2017. 10 مج.
زَيْدان، جرجي. العرب قبل الإسلام. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [د. ت.].
سوذرن، ريتشارد. صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى. ترجمة رضوان السيد. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006.
شرح أمانة آباء مَجْمع نيقية الثّلاثماية والثّمانية عشر. تحقيق بيير مصري. بيروت: مركز التّراث العربيّ المسيحيّ، 2011.
الشرفي، عبد المجيد. الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر. ط 2. بيروت: دار المدار الإسلاميّ، 2007.

شيخو، لويس. النّصرانيّة وآدابُها بين عرب الجاهليّة. بيروت: مطبعة الآباء المرسَلين اليسوعيّين، 1923.
صليبا، لويس. دراسة للأثر اليهودي في الحديث النّبويّ والتّفسير: مدخل نقديّ وتنقيح وترجمة كتاب كعب الأحبار لإسرائيل ولفنسون. ط 2. جبيل: دار ومكتبة بيبليون، 2011.
________. قاموس الفلسفة المسيحيّة. جُبَيْل: دار ومكتبة بيبليون، 2016.
الصّليبيّ، كمال. البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل. عمّان: دار الشّروق، 1999
________. التّوراة جاءت من جزيرة العرب. ط 6. بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، 1997
الطّيرهاني، عمرو بن متّى وماري بن سليمان. من المجدل للاستبصار والجدل، وتسبقه دراسة: النّساطرة والإسلام ـ جدليّة علاقة وتأثُّر. دراسة وتحقيق لويس صليبا. جُبَيْل: دار ومكتبة بيبليون، 2012.
عليّ، جواد. المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام. قم: منشورات الشّريف الرّضي، [د. ت.]. 10 ج.
غابرييلّي، فرانشسكو. المؤرخون العرب للحروب الصّليبيّة. إعداد وتحقيق وترجمة نبيل رضا المهايني. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، 2015.
فوك، يوهان. تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين. نقله عن الألمانيّة عمر لطفي العالم. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2001.
الفيروزبادي، محمّد بن يعقوب. القاموس المحيط. ط 2. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2007. 4 ج.
فييه، جان موريس. أحوال النّصارى في خلافة بني العبّاس. ترجمة حسني زينة. بيروت: دار المشرق، 1990.
الكنديّ عبد المسيح وعبد الله الهاشميّ. رسالتان في الحوار والجدل بين المسيحيّة والإسلام. تحقيق جورج ترتار؛ دراسة نقديّة ومقدّمة لسحبان أحمد مروّة. باريس: منشورات أسمار، 2011.
مجادلة الرّاهب السّمعانيّ مع ثلاثة فقهاء مسلمين (604 هـ). تحقيق ودراسة الأب پولس قرألي. باريس: منشورات أسمار، 2011.
المواجهة بين المسيحيّة الشّرقيّة والإسلام الباكر. حُرّر من قِبل فريق أبحاث إيمانويلا غرايبو، مارك سوانسون ودايفيد توماس؛ ترجمه عن الإنكليزيّة شيرين حدّاد. بيروت: المركز الأكاديميّ للأبحاث/العراق؛ تورنتو ـ كندا، 2016.
يوحنّا الدّمشقيّ (القديس). المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ. عرّبَه عن النّصّ اليونانيّ الأرشمندريت أدريانوس شكور ق.ب. بيروت: منشورات المكتبة البوليسيّة، 1984.

مواقع إلكترونية

موسوعة أقباط مصر، منشورة على الموقع الإلكتروني التالي: <https://www.coptichhistory.org>.

2 ـ الأجنبية

Books

Armogathe, Jean Robert, Pascal Mountaubin, Michel - Yves Perrin (dirs.). *Histoire générale du Christianisme: Des origines au XV siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

Armstrong, Karen. *The Battle for God: A History of Fundamentalism*. New York: The Random House Publishing Group, 2001.

Bréhier, Louis. *Vie et mort de Byzance*. Paris: Éditions Albin Michel, 1976.

Bruley, Yves. *L'histoire du Cathilocisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

Cahen, Claude. *Orient et Occident au temps des Croisades*. Paris: Aubier, 2010. (collection historique)

Cardini, Franco. *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*. Traduit de l'Italien par Jean Pierre Bordas. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

Chélini, Jean. *Histoire religieuse de l'occident medieval*. Paris: Hachette, 1991.

Damascène, Jean. *Ecrits sur l'Islam*. Présentation, Commentaires et traduction par Raymond Le Coz. Paris: Les éditions du Cerf, 1992.

Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of Image*. Oxford: One World Publications, 2003.

Djaït, Hichem. *L'Europe et l'Islam*. Paris: Seuil, 1978. (Collection Esprit)

Ducellier, Alain. *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age: VII^e - XV siècle*. Paris: Armand Colin, 1996.

________. *Miroir de l'Islam: Musulmans et Chrétiens au moyen âge (VIIe - XIes)*. Paris: Julliard, 1971. (Coll. «Archives»)

Dumerger, Alain. *Croisades et Croisés au moyen âge*. Paris: Flammarion, 2006.

Flori, Jean. *Guerre sainte, jihad, croisade - violence et religion dans le christianisme et l'islam*. Paris: Éditions du seuil, 2002

Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.

Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Quran*. Cairo: Oriental Institute Baroda, 1938.

Khoury, Adel –Théodore. *Les Théologiens Byzantins et l'Islam*. Louvain; Paris: Editions Nauwelaerts, 1969. (Textes et Auteurs (VIIIe - XIIIe S.)

Landron, Bénédicte. *Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes nestoriennes vis - à - vis de l'Islam*. Paris: Cariscript, 1994.

Lemerle, Paul. *Le Premier Humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignent et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Presses Universitaire de France, 1971.

Lévi - Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1995.

Lewis, Bernard. *Europe - Islam: Actions et Réactions*. Traduit de l'Anglais par André Charpentier. Paris: Gallimard, 1992.

Machiavelli, Nicolas. *Le Prince*. Paris: Colin, 1959.

Mann, John. *Sladin: The Life, The Legend, and the Islamic Empire*. London: Bantam Press, 2015.

Moubarac, Youakim. *Les Chrétiens et le monde arabe*. Beyrouth: Éditions du cénale libanias, 1972 - 1973.

________. *Le Coran et la critique occidentale*. Beyrouth: Editions du Cénacle libanais, 1972. (Pentalogie Islamo - Chrétienne; tome II)

________. *L'Islam et la dialogue Islamo - chrétien*. Beyrouth: Editions du cénacle libanias, 1986.

Putman, Hanz. *L'église et l'Islam sous Timothée (780 - 823)*. 2^ème éd. Beyrouth: Institut des Lettres Orientales, 1986.

Renan, Ernest et Henriette Psichari. *Œuvres complètes*. Paris: Calman - Lévy, 1947.

Rodinson, Maxime. *La Fascination de l'islam*. Paris: La Découverte, 2003.

________. *Mahomet*. Paris: Les Seuil, 1994. (Points - Essais; no. 282)

Scher, Addai. *Histoire nestorienne inédite ou chronique de Séert*. 2^ème éd. Belgique: Edition Brepols, 1983.

Shepard, Jonathan (ed.). *Cambridge History of the Byzantine Empire*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008.

فهرس

- هـ -

- و -

- ي -



هذا الكتاب

هل الفكر الاستشراقي الذي انبثق من عصر التنوير الأوروبي، وقدم صورًا نمطية عن الإسلام والعرب، ونظّر للاستعمار والتدخل في حياة الشعوب المغايرة للغرب ولتدمير ثقافاتها وأنماط حياتها، هو نتاج الفكر التنويري «الحداثي» «العقلاني» الأوروبي التمركز وحسب، أم أن جذوره تعود إلى بعض نصوص الفكر الديني المسيحي في القرون الوسطى وما بعدها، وهي نصوص لم تقلّ نمطية وتشويهًا للإسلام عن نمطية الكثير من النصوص الاستشراقية الحديثة؟ وهل أن الكلام على قطيعة فعلية حصلت بين الفكر التنويري الأوروبي الحديث والمعاصر، وبين التراث الديني المسيحي في العصر الوسيط، هو كلامٌ واقعي أم أن هذا التراث لا يزال حاضراً بطريقة ما، في الفكر التنويري الغربي، وبخاصة في الفكر الاستشراقي منه؟

يبحث هذا الكتاب في الجذور الفكريّة العميقة للرؤى الغربيّة الحديثة والمعاصرة عن الإسلام، وعالمه الاجتماعيّ والسّياسيّ والثّقافيّ، وبوجه خاص الرؤى التي عبّر عنها الاستشراق. وهي جذور تضرب عميقًا في تاريخ الفكر الدّينيّ المسيحيّ، وقد عبّرت عن نفسها في نصوص بعض اللّاهوتيّين والمؤرّخين، المشرقيّين واللاتين على السواء، حول الإسلام في العصور الوسطى، الذين ظل الكثير من الأفكار والصُّور التي وضعوها عن الإسلام حاضراً ويعاد إنتاجه في الفكر الاستشراقي الحديث والمعاصر. يتناول الكتاب الصُّور السلبية التي تكوّنت عن الإسلام في الوعي المسيحيّ الوسيط، ويحلل السّياقات التّاريخيّة التي تكوّنت فيها تلك الصور، لكن من دون الانسياق وراء إطلاق أحكام عامّة حول الفكر الديني المسيحي في تلك الحقبة بوجه عام.

عبد الإله بلقزيز

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء. له مؤلفات متعددة، منها: **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (ط 2) (2008)؛ **نقد الخطاب القومي** (2010)؛ **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين** (ط 2، مزيدة 2010)؛ **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية** (2011)؛ **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (ط 3) (2011)؛ **الفتنة والانقسام** (ط 2) (2012)؛ **الدولة والسلطة والشرعية** (2013)؛ **من الإصلاح إلى النهضة** (ط2، مزيدة) (2014)؛ **النبوة والسياسة** (ط 3) (2014)؛ **الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي** (2015)؛ **من النهضة إلى الحداثة** (ط 3) (2020)، و**نقد التراث** (ط 3) (2020).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة» شارع البصرة
ص ب: 113-6001 الحمرا - بيروت 2034-2407 لبنان
تلفون: 7/6/5/ 750084 1 (961+)
فاكس: 750088 1 (961+)

www.caus.org.lb
info@caus.org.lb
@CausCenter
@CausCenter
CausCenter

الثمن 14$

978-9953-82-928-9

